

J.M.R. TILLARD, O.P.

Nous voulons dans ce travail répondre aux lignes suivantes de la section III des Reports of Sections de la Lambeth Conference 1968, qui expriment le mandat confié à la Permanent Joint Commission :

This commission or its subcommissions should consider the question of intercommunion in the context of a true sharing in faith and the mutual recognition of ministry, and should also consider in the light of the now biblical scholarship the orders of both Churches and the theology of ministry which forms part of the theology of the Church and can only be considered as such. The hope for the future lies in a fresh and broader approach to the understanding of apostolic succession and of the priestly office. On this line we look for a new joint appraisal of church orders (1).

L'intercommunion retiendra surtout notre attention : elle est en effet, à notre avis, le foyer où convergent les autres points évoqués dans le texte que nous venons de citer. Puisque, dans une question aussi essentielle pour l'avenir du christianisme que la pleine communion de nos deux Eglises, on ne saurait d'aucune façon prendre comme pôle de référence l'opinion personnelle d'un théologien ou celle de quelque école, mais la foi et la doctrine officiellement professées, nous nous situons d'emblée dans la problématique mise en place par le remarquable Report of the Archbishop's Commission on Intercommunion intitulé Intercommunion Today. Il ne peut pas, en effet, s'agir pour nous de chercher à tout prix à accommoder l'Eucharistie à la situation actuelle pour que la première en vienne à être réalisable en commun, mais de juger la situation actuelle afin de discerner le degré de communion réelle et d'unanimité où il faut la conduire pour que nous puissions envisager en toute honnêteté et sans tricherie la célébration en commun du Mémorial du Seigneur. Et puisque les interlocuteurs sont ici non des individus mais des Eglises, marquées

par une histoire dans laquelle une rupture débordant le plan purement juridique est intervenue comme un élément déterminant, il importe d'être honnêtes et de ne pas esquiver les vrais problèmes. Autrement nous risquerions de nous retrouver, après les premiers enthousiasmes de la Table partagée, en une intolérable situation de porte-à-faux. Comme tout sacrement l'Eucharistie n'opère pas d'une façon quasi magique : son efficacité exige un engagement de toute la vie.

Dans la ligne du rapport Intercommunion To-day et du document Beyond Intercommunion de Faith and Order (2), nous distinguerons soigneusement deux niveaux dans la communicatio in sacris ou l'inter-communion. Le premier est celui de l'admission à la Table eucharistique de chrétiens baptisés membres d'une autre Eglise, à cause de situations pastorales spéciales telles que celles envisagées dans les résolutions 45 et 46 de la Lambeth Conference 1968 et, quoique d'une façon plus limitative, dans les nos 39 à 63 du Directoire du Secrétariat pour l'Unité(3). L'intention dominante est ici le don de la grâce du Seigneur à un individu qui sans cela en serait privé. ⁽⁴⁾ Aussi, après avoir décrit les pratiques des diverses Eglises à ce niveau, le rapport Intercommunion To-day note-t-il, avec finesse, "neither of these practices is determined in any way by the present quest for visible unity within Christ's Church; both, in fact, antedate the modern Ecumenical Movement"(5).

Le second niveau, que le rapport Intercommunion To-day qualifie comme celui de la reciprocal intercommunion alors que le document Beyond Intercommunion préfère le caractériser par l'expression reciprocal admission, est ainsi décrit par la section III de la Lambeth Conference 1968 :

reciprocal intercommunion is the occasional and reciprocal sharing in the Eucharist by members of Churches which are seeking, but have not yet achieved, full communion or organic union. This reciprocal intercommunion arises from a relationship between Churches and necessarily involves the mutual consent of the Churches concerned (6).

La résolution 47 précise que ~~la question de l'intercommunion ne peut se poser que là où les Eglises sont déjà engagées dans un :~~
la question ne peut se poser que là où les Eglises sont déjà engagées dans un :

agreement ... to seek unity in a way which includes agreement on apostolic faith and order, and where that agreement to seek unity has found expression, whether in a covenant to unite or in some other appropriate form (7).

Il ne s'agit donc plus ici de ce que l'on pourrait appeler l'économie pastorale mais d'une démarche formellement oecuménique, visant explicitement à signifier et approfondir l'unité déjà existante entre deux corps ecclésiaux pris comme tels. Comme le note de nouveau le rapport Intercommunion To-day à ce niveau de la communicatio in sacris

is a corporate matter which involves Churches as such rather than their individual members and must be considered in relation to the intention to achieve organic union or full communion (8).

Cette distinction - qui rejoint d'ailleurs celle du De Oecumenismo (9) - nous paraît capitale et permet de dissiper plusieurs des équivoques dans lesquelles la discussion sur ce sujet s'enroule souvent. C'est ainsi par exemple que la reconnaissance des ministères et un certain ~~consensus~~ consensus sur l'essentiel du mystère eucharistique peuvent ouvrir la porte à une large variété de cas d'admission bilatérale ; tel est le désir explicitement concrétisé par le Directoire du Secrétariat pour l'Unité en ce qui concerne les relations entre l'Eglise catholique romaine et les Eglises orientales. Mais cette reconnaissance et ce consensus ne sont pas nécessairement le nihil obstat permettant du fait même la reciprocal intercommunion au sens où nous venons de la définir. Ainsi, bien qu'elles reconnaissent mutuellement leurs ministères comme inscrits en vérité dans la succession apostolique et bien qu'elles soient d'accord sur la substance du mystère eucharistique, l'Eglise catholique romaine et les Eglises Orthodoxes ne pratiquent pas entre elles la reciprocal intercommunion; ni l'une ni les autres se sentent en droit de le faire et c'est cette limite qu'exprime sans nul doute le quædam qualifiant dans le Décret sur l'œcuménisme, no 15 et le Directoire no 40 la communicatio in sacris avec les Eglises orientales (10). Autre chose est donc la question de savoir si nos structures ecclésiales et notre foi commune nous permettent une plus large pratique de l'admission que celle - minimale et trop univoque - reconnue au no 55 du Directoire comme réglant les relations eucharistiques entre l'Eglise catholique romaine et les communautés ecclésiales issues de la Réforme, autre chose la question de savoir si et dans quel-

le mesure leur engagement actuel dans la recherche de la pleine communion (officiellement sanctionné par la déclaration de Mars 1966) permet à nos deux Eglises une certaine expérience de reciprocal intercommunion qui soit la célébration de leur mutuel engagement pour l'unité en même temps que le ferment hâtant la réalisation de celle-ci.

Pour procéder avec méthode et éviter d'inutiles répétitions, nous examinerons d'abord - dans les limites que permet ce travail - les ~~numériques~~ points essentiels conditionnant, et au niveau de la simple admission (si, comme cela s'impose en toute honnêteté œcuménique, celle-ci cherche la bilatéralité (11)) et au niveau plus profond de la reciprocal intercommunion, tout jugement objectif sur l'accès d'un chrétien ou d'un groupement ecclésial à l'Eucharistie d'une Eglise n'étant pas en pleine communion avec celle dans laquelle ils ont reçu le Saint Baptême. Nous verrons ensuite comment la situation d'aujourd'hui, jugée à cette lumière, permet de répondre à la question posée à notre commission.

Nous avons parlé de points essentiels. Pour nos deux Eglises certains de ceux-ci sont évidemment hors de cause. Ainsi notre unité fondamentale en un baptême vraiment célébré dans la fidélité à la volonté du Seigneur, et notre adhésion aux grandes confessions de foi où s'exprime l'adhésion de l'Eglise indivise à l'Evangile. Qu'on nous permette de citer de nouveau la section III de la Lambeth Conference 1968 :

Together with the Roman Catholic Church we confess our faith in God, Father, Son, and Holy Spirit, as witnessed by the Holy Scriptures, the Apostles' and Nicene Creeds, and by the teaching of the Fathers of the early Church. We have one baptism and recognize many common features in our heritage (12).

Certes, même à des plans centraux de l'ensemble du donné de foi traditionnel ainsi cerné par les textes historiques que nous proclamons ensemble des divergences substantielles peuvent exister. C'est le cas en particulier lorsqu'il s'agit de mettre un contenu explicite sous les mots ~~numériques~~ "je crois l'Eglise Une", immédiatement reliés à l'expérience eucharistique de toute communauté ecclésiale. (13). Mais si nous les situons dans l'ensemble du donné commun, ces divergences - sans cesser pour autant de nous poser de très graves questions dès lors qu'est

en cause la pleine communion ecclésiastique - se relativisent. Ceci explique d'ailleurs pourquoi l'Eglise catholique romaine et les Eglises orthodoxes peuvent se dire "Eglises sœurs" ⁽¹⁴⁾ (bien que des différences dogmatiques existent entre elles sur des points tels que le Filioque de la foi trinitaire, le principe d'unité de l'Eglise (15)). Une certaine vision d'ensemble du donné traditionnel et un consensus substantiel sur les affirmations clés de la foi chrétienne, telles que proclamées jusqu'au moment de la rupture, permettent de reconnaître entre nos deux Eglises une communauté de foi dans laquelle les éléments de "communion" l'emportent sur ceux de "conflit". Nous n'aborderons donc pas ici cette question.

Mais, à cause de leur importance objective pour le problème qui nous préoccupe et des harmoniques bien spécifiques que l'histoire y a liées, deux points doivent retenir plus spécialement notre attention. Il s'agit de notre foi commune dans le contenu et le sens du mystère eucharistique, et de notre accord dogmatique sur la nature du ministère apte à célébrer en vérité le Mémorial du Seigneur.

Avant d'aborder dans le détail chacun de ces points, il ne nous paraît pas inutile de rappeler le pourquoi de cette importance qu'on leur accorde. Celle-ci se justifie d'abord à un plan ~~de~~ objectif. Il faut en effet éviter de retomber - sous la pression d'une certaine impatience voulant hâter les situations - dans une conception grossière de l'ex opere operato, celle précisément dont - grâce en grande partie aux mises en garde et aux réactions des Eglises de la Réforme - la théologie catholique romaine s'est aujourd'hui entièrement dégagée. Tous les sacrements, l'Eucharistie y compris, se définissent comme des sacrements fidei. Cette définition entend affirmer non pas simplement que dans le don de la grâce sacramentelle la foi du sujet joue un rôle de premier plan qu'on ne saurait d'aucune façon négliger, mais aussi que l'acte sacramental est en lui-même l'expression et le signe de ce que la puissance de Dieu accomplit en lui et par lui (16). Dans son être même le sacrement est affirmation et traduction de la foi de la communauté qui le célèbre. Efficacité et signification s'y trouvent donc en totale osmose : il signifie ce qu'il accomplit et accomplit ce qu'il signifie. Si donc, compte tenu de l'économie divine et de la puissance du Seigneur Jésus qui transcende les limites que les siens peuvent mettre à la pleine actualisation de son vouloir, on peut admettre qu'une foi imparfaite et même une structure

écclésiastique (et donc sacramentelle) imparfaite n'empêchent pas l'acte sacramentel d'une
Eglise de donner pourtant les res attachées par le Christ à cette célébration (17)
 il faut en juger tout autrement dès lors qu'il s'agit d'une célébration où des chré-
 tiens de confessions différentes interviennent. Pour qu'ils puissent célébrer ensemble
en vérité un même acte, un même sacrement, il faut - puisque leur foi ~~même~~ s'y
 signifie d'une façon qui entre dans la définition même de l'acte en cause - que sur la
 nature et le sens de cet acte ils soient substantiellement d'accord. Sans cela, au
 lieu de réaliser ensemble un même sacrement, ils se bornent à recevoir l'efficacité
 d'un geste que chacun a accompli selon sa propre conviction, différente de celle du
 voisin. On retombe alors dans les ornières d'une conception mécanique et individualis-
 te de la grâce sacramentelle, celle dont nos deux Eglises, à cause de leur attachement
 à la grande Tradition patristique, n'ont cessé de se défendre. On comprend alors pour-
 quoi le Directoire du Secrétariat pour l'Unité exige, même lorsqu'il s'agit de la
 simple admission (pastorale) d'un fidèle d'une Eglise de la Réforme aux sacrements de
 l'Eglise catholique romaine, que ce fidèle professe à l'égard du sacrement reçu une foi en accord
 avec celle de l'Eglise à laquelle il demande librement le don de la grâce (18). Il ne
 s'agit pas là d'une suspicion mais d'une sauvegarde de la vérité et de la cohésion
 interne de l'acte posé par ce chrétien.

A cela s'ajoute pour nos deux Eglises un important facteur historique. Certes elles
 ont marché de l'avant depuis les années douloureuses de la rupture avec ce qu'elle-
 le impliquait de responsabilité de la part de chacune. Plusieurs éléments qui avaient
 déterminé ce passé ont été surmontés ou dépassés. Pourtant elles viennent de ce passé
 et celui-ci les marque nécessairement d'une façon qui conditionne, parfois inconsciem-
 ment, leur attitude face au donné de la foi. Or il faut bien reconnaître que la doc-
 trine eucharistique et une certaine conception du ministère ont joué un rôle qui n'
 est pas secondaire dans la "protestation" de l'Eglise anglicane. Qu'il suffise de men-
 tionner la théologie de Th. CRAMER dont l'influence ne saurait être camouflée. Ce se-
 rait donc raisonner paresseusement et manquer de loyauté théologique que de prétendre
 faire l'économie d'un examen de ces deux ~~ma~~ questions sous le prétexte que nos
 divisions ne sont qu'un élément minime face à notre affirmation commune de la néces-
 sité d'un ministère épiscopal dans la ligne historique et ~~un~~ à notre foi dans la Ver-

leur du sacrement de la Table du Seigneur : cette affirmation et cette foi ont longtemps caché une source de division.

1. Notre foi commune dans le mystère eucharistique

Nous parlons ici de foi commune, non d'expression commune de la foi, encore moins de théologie commune. Cette remarque est essentielle pour tout notre propos. Unité (ou communauté) de foi n'équivaut pas à uniformité de pratique ou d'explicitation doctrinale. Qu'on ne voie pas là une affirmation irénique destinée à rendre plus aisée la tâche œcuménique. Elle répond à une vue profondément traditionnelle, enracinée dans ce qui fut à des périodes cruciales de l'histoire où l'unité était en cause la pratique raisonnée de l'Eglise (19). Lors des controverses trinitaires puis christologiques, touchant donc l'essentiel du donné chrétien, des hommes comme Basile, Hilaire, Athanase, Cyrille acceptent des compromis sur les formules et donc consentent à un pluralisme doctrinal fondé sur une vision différente des choses du moment que l'essentiel de la foi n'est pas pour cela edulcoré. Il est évident que pour la pleine communion de nos Eglises une même attitude s'impose. C'est ce que d'ailleurs le rapport Intercommunion To-day reconnaît lui aussi (20). Notre accord doit donc porter sur ce que nous désignerons comme l'axe du fait eucharistique.

1 - L'affirmation de la valeur "sacrificielle" du Mémorial eucharistique

L'article XXXI des Articles of Religion a toujours été un des points ^(épineux) de nos controverses :

The Offering of Christ once made is that perfect redemption, propitiation, and satisfaction, for all the sins of the whole world, both original and actual; and there is none other satisfaction for sin, but that alone. Wherefore the sacrifices of Masses, in the which it was commonly said, that the Priest did offer Christ for the quick and the dead, to have remission of pain and guilt, were blasphemous fables, and dangerous deceits.

romain
 Mais c'est peut-être à ce plan que nous avons, grâce en grande partie aux renouveaux bibliques et patristiques, le plus convergé depuis quelques années. La notion de Mémorial (anamnèse, anamnésis), hautement traditionnelle puisque nous la trouvons dans l'ensemble des textes liturgiques les plus anciens, qu'elle est au cœur de l'explication (trop oubliée par ses successeurs) que Thomas d'Aquin donne du "rite eucharistique" (21) et que Thomas Cranmer ne cesse de s'y référer, a servi de catalyseur.

D'une part, en effet, la théologie catholique romaine, prolongeant en les plongeant dans une lumière toute nouvelle les affirmations majeures du Concile de Trente (22), a mieux perçu comment le contenu de sa foi en une valeur sacrificielle de l'Eucharistie devait s'inscrire à l'intérieur même de la notion biblique du Mémorial. Les positions de l'école de Maria Laach avec son accent sur une Mysteriengesamwart qu'elle voyait explicitement affirmée par les Pères des premiers siècles, les études de Dom A. Voinier sur l'authentique interprétation de la pensée thomiste, les recherches de théologiens comme de La Taille, Masur, se sont trouvées, sans l'avoir explicitement cherché, en harmonie avec les conclusions d'une exégèse technique des documents bibliques concernant la Cène du Seigneur. En particulier, ce qu'ils affirmaient du "sacrifice eucharistique" cadrerait avec la notion du "Mémorial liturgique". Il était donc loisible de comprendre comment la Tradition et le Concile de Trente pouvaient à la fois maintenir et honorer l'ephapax (temporel et qualitatif) du sacrifice pascal de Jésus, seul véritable sacrifice de l'humanité et seule source de la Rédemption, et voir dans la célébration liturgique du Repas du Seigneur la présence "en mysterio", "in sacramento" de cet unique sacrifice. L'Eucharistie de l'Eglise ne s'ajoute pas au Sacrifice pascal de Jésus, mais pourtant elle n'est pas simplement l'image et le symbole. Elle est ce qui - d'une façon propre au monde sacramental, donc sous un mode réel quoique non naturel - rend présent, re-présente dans l'Eglise rassemblée l'ephapax qui est l'Événement pascal. Il ne s'agit donc pas d'un nouveau sacrifice ni même d'un déploiement du Sacrifice de la Pâque mais d'un "medium sacramental" par lequel au moment où l'assemblée des croyants évoque dans ses signes (paroles, réalités matérielles, gestes) le souvenir du Sacrifice de la Pâque la puissance de celui-ci rejoint (23). Tel est bien le sens du "faites ceci en mémorial de moi", parole du Seigneur auquel l'Eglise entend obéir lorsqu'elle célèbre l'Eucharistie. Ni répétition de l'Événement passé faisant nombre avec lui, ni simple évocation subjective. La

puissance même de l'unique Sacrifice vient comme traverser et exaucer la démarche dans laquelle, pour s'offrir au Père avec, dans et par le Christ (sa Tête) et pour recevoir du Père avec, dans et par le Christ les biens du Salut, l'Eglise se rappelle dans des signes (sacramentum) la Mort et la Résurrection de son Seigneur.

Cette vision du Mémorial - fruit précieux du dialogue œcuménique puisque c'est surtout aux recherches de protestants tels que Jeremias, Leonhardt, Thurian, Childs, Schotroff qu'elle doit son assise biblique - assez timidement affirmée dans les textes conciliaires (24), notamment dans le commandé cet important document officiel de l'Eglise post-conciliaire qu'est l'Instruction sur le culte du mystère eucharistique du 25 mai 1967(25). Et c'est elle qui s'exprime tout au long de l'Institutio generalis Missalis romani présentant les rites restaurés de la Messe catholique romaine. Le no 7 de cette présentation est un texte capital : la Messe, Cène du Seigneur, est la synaxe, le rassemblement du Peuple de Dieu qui, présidé par un prêtre-ministre veut célébrer le Mémorial du Seigneur.

Il nous semble que dans cette perspective, les vieilles questions sur la valeur propitiatoire de la Messe se réduisent à leur juste proportion. Elles n'affectent plus l'essentiel de la foi eucharistique. L'axe de celle-ci ne réside plus là. Si la Messe a un réel effet sur les péchés des hommes elle le tient tout simplement au fait qu'en elle passe la vertu du seul et irrenouvelable sacrifice propitiatoire qui couvre et efface à lui seul tout le péché du monde. Telle est la pointe de l'affirmation de foi. A chaque théologie de l'explicitier selon ses schèmes propres, à chaque tradition ecclésiale de la vivre et de l'exprimer selon son esprit propre.

Jusqu'ici nous avons exposé l'évolution de la pensée catholique romaine sur cette question du sacrifice eucharistique. Mais du côté des Eglises de la Réforme une importante évolution s'est également opérée. Elle a marqué l'Eglise anglicane.

Nous disions plus haut que Cranmer par exemple s'appuyait sur la notion de Mémorial pour rendre compte de la nature du Repas du Seigneur, du moins à partir de 1546. Le premier Prayer Book (de 1549) puis le second Prayer Book (de 1552) en sont marqués. Mais que recouvre alors le terme Mémorial? Les études les plus récentes (26) s'accordent à reconnaître ^(déjà) l'influence de la pensée de Zwingli sur le texte de 1546. Or pour le réformateur suisse la dimension sacrificielle de la sainte Cène se réduit à des sentiments subjectifs de reconnaissance et de disponibilité à obéir.

Le Mémorial, dans ces perspectives, n'a guère de contenu objectif; il tend vers le souvenir plus que vers la présence de la réalité mémorée elle-même. Cranmer écrit d'ailleurs des lignes ~~qui~~ qui, replongées dans l'ensemble de sa théologie eucharistique, nous paraissent révéler excellentement sa pensée :

when the Old Fathers called the mass or supper of the Lord a sacrifice, they meant that it was a sacrifice of lauds and thanksgiving ... or else that it was a remembrance of the very true sacrifice propitiatory of Christ; but they meant in no wise that it is a very true sacrifice for sin, and applicable by the priest to the quick and the dead. For the priest may well minister Christ's words and sacraments to all men, both good and bad; but he can apply the benefit of Christ's Passion to no man ... but only to such as by their own faith do apply the same unto themselves; so that every man of age and discretion taketh to himself the benefits of Christ's Passion or refuseth them himself by his own faith, quick or dead, that is to say by his true and lively faith, that worketh by charity, he receiveth them (27).

Et, dans le Questionnaire on the Mass il affirme dès 1547 :

The oblation and sacrifice of Christ in the mass is so called not because Christ indeed is there offered and sacrificed by the priest and the people for that was done but once by Himself upon the Cross, but it is so called because it is a memory and representation of that very true sacrifice and immolation which before was made upon the cross (28).

Les lignes suivantes, surtout ~~si~~ ^{semblé r. 11} ~~l'on~~ les rapproche de l'affirmation globale de l'Answer to Gardiner (1551) (29), indiquent ^{(le sens à donner à ce Mémorial :}

the priest should declare the death and passion of Christ, and all the people should look upon the cross in the mount of Calvary, and see Christ there hanging and the blood flowing out of his side into the wounds to heal all their sores; and the priest and people all together should laud and thank instantly the chirurgion and physician of their souls. And this is the priest's and the people's sacrifice, not to be propitiators for sin but, as Emisene saith, to worship continually in mystery that which was once offered for the price of sin (30).

On comprend alors la difficulté que pose à la théologie l'exégèse du Prayer Book lui-même, surtout si l'on tient compte des modifications que l'édition de 1552 apporte au texte de 1549. La notion de Mémorial y est-elle uniquement subjective? Quelle marge d'objectivité retient-elle? Et l'on comprend aussi que la tradition anglicane elle-même s'y soit sentie souvent mal à l'aise, s'il est juste que "if we wish to discover what the Church of England teaches it is usually more profitable to look at the Book of Common Prayer than at the Thirty-Nine Articles" (31).

On connaît les diverses resurgences d'une vision plus objective du "sacrifice eucharistique" tout au long des derniers siècles. Les positions de l'archevêque William Lawd par exemple, dans ses controverses avec le jésuite John Fisher (Percy), vers 1639, sont ici d'un grand intérêt, non seulement parce qu'elles marqueront le Prayer Book écossais de 1637 (dont on sait l'importance comme témoin du mouvement vers la récupération des valeurs traditionnelles) mais aussi parce qu'elles révèlent la persistance d'une inquiétude profonde dans la foi elle-même. Lawd écrit :

My third instance shall be in the sacrifice which is offered up to God in that great and high mystery of our Redemption by the death of Christ; for, as Christ offered up Himself once for all, a full and all-sufficient sacrifice for the sin of the whole world, so did He institute and command a memory of this sacrifice in a sacrament, even till His coming again. For, at ^{the} and in the Eucharist, we offer up to God three sacrifices. One by the priest only; that is the commemorative sacrifice of Christ's death, represented in bread broken and wine poured out. Another by the priest and the people jointly; and that is the sacrifice of praise and thanksgiving for all the benefits and graces we receive by the precious death of Christ. The third, by every particular man for himself only; and that is the sacrifice of every man's body and soul, to serve Him in both all the rest of his life, for this blessing thus bestowed on him (32).

Lawd's sacrifices

Le Mémorial n'est plus ici simplement ^{commémoratif ou uniquement} figuratif; une certaine densité l'habite. Il en ira de même deux siècles plus tard pour les Tractarians (33) désireux de réaffirmer la réalité intérieure de la Sainte Cène, en accord avec toute la tradition "catholique", sans pourtant éluder la grave question des Réformateurs : comment concilier l'

unicité et la suffisance absolue de la Croix avec la reconnaissance d'une valeur sacrificielle à la célébration du Repas du Seigneur(34)? Suffit-il pour cela d'affirmer la présence réelle du Corps et du Sang du Christ, "pledges of God's love" (35) ou de relier l'acte de l'Eglise à l'intercession sacrificielle du Christ glorifié (36)? R.I. Wilberforce retrouve sur ce point un langage permettant à une vision objective de se déployer (37). Plus proche de nous, les travaux de dom Gregory Dix et de E.L. Mascall, pour ne citer que les plus largement connus des milieux catholiques romains, poursuivront la même recherche, en dialogue cette fois avec les théologiens romains. Ici les deux lignes de ressourcement se croisent.

Or l'aurelisation en lumière du sens biblique du Mémorial, alors qu'elle permet à la tradition catholique romaine de mieux percevoir la relation de dépendance totale de l'acte eucharistique à l'égard de l'Événement pascal, permet à la tradition des Eglises de la Réforme de mieux saisir la ~~non-nécessité~~ densité interne de cet acte eucharistique et sa non-négation de l'unicité de l'Événement pascal. C'est celui-ci qui se grave dans la démarche de l'Eglise, d'une façon mystérieuse (propre au monde sacramentel) mais réelle. D'ailleurs des ouvrages de théologiens réformés tels que le beau livre de Jean de Watterville(38) montrent, sur une base hautement scientifique, que la grande Tradition des premiers siècles - celle précisément à laquelle la communion anglicane veut demeurer loyale - n'a jamais cessé de croire à une présence "vraie" de l'Acte du Seigneur dans le Mémorial de l'Eglise. On voit donc comment, venues d'horizons ~~largement~~ différents et même opposés, nos visions de cet aspect fondamental du mystère eucharistique se fixent de plus en plus sur un point commun.

Uppsala

Le Consensus eucharistique accepté par l'Assemblée d'Uppsala est sans nul doute une étape importante de ce processus de fixation commune sur l'essentiel. Qu'il nous suffise de citer les lignes suivantes :

Ce repas de pain et de vin est le sacrement, le signe efficace et l'assurance de la présence du Christ lui-même qui a sacrifié sa vie pour tous les hommes et qui se donne à eux comme le pain de vie; à cause de cela, le repas eucharistique est le sacrement du corps et du sang du Christ, le sacrement de sa présence réelle (no 1)

Le Christ a institué l'eucharistie, sacrement de son corps et de son sang centré sur la croix et la résurrection, comme l'anamnèse de toute l'oeuvre réconciliatrice de Dieu en lui. Le Christ, avec tout ce qu'il a accompli pour nous et pour toute la création (dans son incarnation, son service, son ministère, son enseignement, sa souffrance, son sacrifice, sa résurrection, son ascension et la Pentecôte) est lui-même présent dans cette anamnèse, qui est aussi avant-goût de sa parousie et de l'accomplissement du Royaume. L'anamnèse dans laquelle le Christ agit à travers la célébration joyeuse de son Eglise implique donc cette représentation et cette anticipation. Il ne s'agit donc pas seulement de rappeler à l'esprit un événement du passé ou même sa signification. Il s'agit de la proclamation effective par l'Eglise du grand oeuvre de Dieu. Par sa communion avec le Christ, l'Eglise participe à cette réalité (no 3).

Ce n'est donc pas sans fondement que, à Milwaukee, en mai 1967, la Joint Commission on Anglican Roman Catholic Relations in the United States écrit dans son rapport :

since the time of the Reformation, the doctrine of eucharistic sacrifice has been considered a major obstacle to the reconciliation of the Anglican Communion and the Roman Catholic Church. It is the conviction of our commission that this is no longer true ... Whatever doctrinal disagreements may remain between our Churches, the understanding of the sacrificial nature of the Eucharist is not among them.

D'autres commissions d'étude sont d'ailleurs parvenues à la même constatation (39).

Est-ce à dire qu'à ce plan tout soit dorénavant entièrement clair, donc qu'au moins sur l'axe même du fait eucharistique, compte tenu d'une diversité légitime d'expression théologique voire doctrinale, nous soyons parvenus à un accord tel que nous puissions parler d'une "même foi eucharistique"? Seule une déclaration commune, faite par voie officielle et recouvrant l'expérience de l'ensemble de nos deux Eglises peut nous en donner la certitude. Autrement nous construirions sur un rocher susceptible de s'effriter au moment où nous nous croirions parvenus au faite de notre oeuvre de réconciliation. Mais en dépit de certaines imprécisions, qui parfois

frôlent l'ambiguïté (40), le schème et l'Ordinal de l'Anglican-Methodist Unity com-
mission nous paraissent rassurants :

The sacrament of Holy Communion is a sacrifice. Any view of the Eucharist that implies that the work of Christ was unfinished in the sense that we can add to it by anything we do or that it needs to be done again, must be rejected as unscriptural. The background of the Eucharist is the Sacrifice of Christ, and Christ alone on the Cross. It is that we represent and re-present and renew by our remembrance and communion (41)

Il nous semble que la foi eucharistique de l'Eglise catholique romaine peut se reconnaître dans cette affirmation.

2 - L'affirmation de la présence du corps et du sang du Seigneur dans le pain et la coupe

Historiquement les positions anglicanes sur le sacrifice sont liées à un autre difficile problème : le contenu de la foi en la présence eucharistique de Christ. On sait comment la rédaction de l'article XXVIII des Articles of religion sembla bien réintroduire ce que l'on pourrait appeler une doctrine de compromis à l'égard de l'affirmation traditionnelle de la présence réelle du Seigneur (42) :

The Supper of the Lord is not only a sign of the love that Christians ought to have among themselves one to another; but rather is a Sacrament of our Redemption by Christ's death ; inasmuch that to such as rightly, worthily, and with faith, receive the same, the Bread which we break is a partaking of the Body of Christ; and likewise the Cup of Blessing is a partaking of the Blood of Christ.

Transubstantiation (or the change of the substance of Bread and Wine) in the Supper of the Lord cannot be proved by holy Writ; but is repugnant to the plain words of Scripture, overthroweth the nature of a Sacrament, and hath given occasion to many superstitions.

The Body of Christ is given, taken and eaten, in the Supper, only after an heavenly and spiritual manner. And the mean whereby the Body of Christ is received and eaten in the Supper is Faith.

The Sacrament of the Lord's Supper was not by Christ's ordinance reserved, carried about, lifted up, or worshipped.

*Anglo-Methodist
Ordinal*

Il y a de la part du Seigneur offrande et don de son Corps et de son Sang, non simple signe, mais pourtant cette offrande ne s'actualise dans le croyant que par la foi de celui-ci. Aussi l'article XXIX précise-t-il :

The wicked and such as be void of a lively faith, although they do carnally and visibly press with their teeth (as Saint Augustine saith) the Sacrament of the Body and Blood of Christ, yet in no wise are they partakers of Christ : but rather, to their condemnation, do eat and drink the sign or Sacrament of so great a thing.

De quelle sorte de présence s'agit-il? Répondre n'est pas aisé.
disent les spécialistes

Sur ce point encore, Cranmer penchait plus vers le subjectivisme zwinglien que vers le réalisme traditionnel, et les positions de Wyclif ne sont pas sans l'avoir marqué. Un texte comme celui-ci est très révélateur :

When I say and repeat ... that the body of Christ is present in them that worthily receive the sacrament; lest any man should mistake my words, and think that I mean that although Christ be not corporally in the outward visible signs, yet he is corporally in the persons that duly receive them, this is to advertise the reader that I mean no such thing : but my meaning is that the force, the grace, the virtue and benefit of Christ's body that was crucified for us ... be really and effectually present with all them that duly receive the sacraments : but all this I understand of his spiritual presence ... Nor no more truly is he corporally or really present in the due administration of the Lord's Supper than he is in the due administration of baptism(43).

Est-il exagéré alors d'affirmer que pour lui tout le mystère ^{repose surtout sur} ~~polémique~~ l'efficacité ^{que} de la foi, et que le contenu des signes sacramentels ne le préoccupe ^{pas}? Une étude attentive de la Defence of the true and Catholic Doctrine of the Sacrament (1550) nous pousse à admettre que telle est bien sa pensée :

in no wise let them (who love and believe Christ himself) worship Him as being corporally in the bread, for He is not in it, neither spiritually as He is in man, nor corporally as He is in Heaven, but only sacramentally, as a thing may be said to be in the figure whereby it is signified (44).

Quelles qu'aient été en fait les étapes de l'évolution de la pensée de Cranmer (45) il reste que dans une telle optique la question de la transsubstantiation que l'on rejette en proclamant qu'elle est l'erreur centrale, responsable des autres déviations, prend une importance anormale qu'elle n'avait certes pas dans la pensée traditionnelle. On en arrive alors, en effet, à confondre l'affirmation de la présence du Seigneur avec l'explication théologique de son comment. Mais il est vrai qu'ici la théologie des derniers siècles avait sans nul doute déjà ^{travé} gauchi les véritables perspectives. Faute de percevoir la différence - pourtant nettement cernée par Thomas d'Aquin - entre corps naturel du Christ et corps sacramentel du Seigneur, on se butte à des affirmations comme celle-ci : si le Christ est au ciel il ne saurait aussi être sur la terre. Cranmer écrit :

our faith is not to believe him to be in bread and wine but that he is in heaven (46).

Mais cette position de Cranmer, qui a marqué le Prayer Book, traduit-elle la foi profonde de l'Eglise anglicane? Ici de nouveau les divers essais de récupération que nous mentionnons plus haut, en particulier les vues de Lawd et de Wedderburn ou la réflexion des Tractariens nous montrent que la reconnaissance d'une action réelle du Seigneur dans le sacrement pointe toujours vers la reconnaissance d'une présence réelle du Corps et du Sang de la Pâque. Et au sujet de cette dernière on distingue ^{(dans les efforts de réflexion,} mieux la question du an sit et celle du quomodo. La pensée tractarienne nous paraît ici remarquablement typique. D'une part la transsubstantiation est repoussée parce que trop fondée sur le désir de trouver une explication humaine aux réalités de la foi, mais on s'applique à clairement distinguer la vue tridentine de celle des erreurs capharmites : la théologie catholique romaine parle ici d'une façon métaphysique et non empirique répète R.I. Wilberforce (47). D'autre part on s'applique à montrer que la présence "spirituelle" et "sacramentelle" ne s'oppose pas à la présence "réelle" mais à la présence "naturelle", à celle du corps "tel qu'il était en croix", à celle qui est "perceptible par les sens". Ce n'est pas la ^{simple} présence d'un signe mais celle du Christ, en la plénitude de sa Mort et de sa Résurrection, donnée sous un signe que la foi seule peut percevoir (48).

Le Consensus eucharistique proposé à Uppsala révèle d'ailleurs qu'au delà de la communion anglicane, le monde des Eglises issues de la Réforme est tout entier, du moins dans ses représentants officiels, engagé dans une attitude de reconnaissance de la présence objective du Seigneur dans les signes de la Sainte Cène :

Ce que Dieu a fait dans l'incarnation, la vie, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, il ne le refait pas. Les événements sont uniques; ils ne peuvent pas être répétés ou prolongés. Néanmoins le Christ avec tout ce qu'il a accompli pour nous et pour toute la création ... est lui-même présent dans l'Eucharistie (prol.)

Ce repas de pain et de vin est le sacrement, le signe efficace et l'assurance de la présence du Christ lui-même, qui a sacrifié sa vie pour tous les hommes et qui se donne à eux comme le pain de vie; à cause de cela le repas eucharistique est le sacrement du corps et du sang du Christ, le sacrement de sa présence réelle (no 1)

C'est l'Esprit qui, dans notre Eucharistie, rend le Christ réellement présent et nous le donne dans le pain et le vin, conformément aux paroles de l'institution (no 4)

Et plusieurs projets d'unions expriment explicitement cette reconnaissance (49), que certains théologiens présentent d'une façon remarquable en la situant dans une perspective globale du donné traditionnel (50).

Or, recoupement de nouveau important, à la faveur sans nul doute d'une redécouverte de la ^(vraie) pensée de Thomas d'Aquin (51), et ~~enfin~~ grâce à un approfondissement de la tradition des Eglises d'Orient, la pensée catholique romaine en est peu à peu venue, elle aussi, à évacuer plusieurs ^{interprétatives} ~~conceptions~~ qui défiguraient le véritable contenu de sa foi. Elle tient que la présence réelle et vraie du Seigneur dans les signes de la Sainte Cène ne se confond pas avec une présence de type physicienne. Le corps et le sang qu'elle reçoit et qui la nourrissent dans sa vie de grâce sont ceux de l'humanité glorifiée du Seigneur Jésus, que l'Esprit Saint - puissance du monde eschatologique inauguré dans la Pâque - lui donne dans les signes de la première Création. Il s'agit d'une présence homogène au "monde nouveau", et dont l'esprit humain ne peut scruta-

en toute lumière l'authentique nature.

Quatre points doivent être soulignés. Tout d'abord le fait que le recours à un mode "sacramental" et non "naturel" de présence, dans la ligne directe de la pensée thomiste, n'équivaut en rien à un désir de tricher avec les textes du Concile de Trente. Dans la session XIII, au chapitre premier du Décret sur l'Eucharistie, celui-ci écrit en effet ces lignes, que l'on cite souvent d'une façon tronquée :

le Saint Concile enseigne et professe ouvertement et sans détour que dans le vénérable sacrement de la sainte Eucharistie, après la consécration du pain et du vin, notre Seigneur Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, est présent vraiment, réellement et substantiellement sous l'apparence de ces réalités sensibles. Il n'y a en effet aucune contradiction à ce que notre Sauveur siège lui-même toujours à la droite du Père dans les cieux, selon un mode d'existence qui lui est naturel, et à ce que néanmoins il nous soit en d'autres lieux sacramentellement présent en sa substance, dans un mode d'existence que nos mots peuvent sans doute à peine exprimer, mais que notre intelligence, éclairée par la foi, peut cependant reconnaître et que nous devons croire fermement comme une chose possible à Dieu (52).

Ce que le Concile condamne dans le canon 1 de cette session est la position minimaliste qui ne voit dans l'Eucharistie que "le signe ou la figure ou la vertu" du Corps et du Sang du Christ (53). L'humanité pascale du Seigneur rejoint vraiment dans le pain et le vin de la Sainte Cène l'Eglise qui célèbre le Mémorial. Dans les schèmes théologiques de l'époque, intrinsèquement dépendants de la longue et souvent tortueuse recherche de la scolastique médiévale, l'appel au concept de "substance" a pour but précisément de clairement affirmer que ce qui est ainsi donné est la profondeur même et la totalité ontologique de l'humanité pascale de Jésus. En d'autres termes, "c'est elle-même qui est présente et en elle-même, non en un simple symbole ou en une simple causalité". Mais cela n'implique pas qu'elle le soit sous son mode naturel.

De plus, le Corps et le Sang ainsi présents et donnés sont le Corps et le Sang du Christ glorifié, devenu par la puissance de l'Esprit Saint Seigneur de la Création. Vatican II a affirmé cette vue traditionnelle, jusque là trop souvent oubliée,

dans un texte très dense de la Constitution Gaudium et Spes (no 36, par. 2) :

Le Seigneur a laissé aux siens les arrhes de cette espérance et un aliment pour la route : le sacrement de la foi, dans lequel les éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont changés en son Corps et en son Sang glorieux. C'est le repas de la communion fraternelle, une anticipation du Banquet céleste.

Il ne s'agit donc plus de concevoir la présence eucharistique comme une présence du Christ en l'état passé de son mystère, cet état qui était celui de son humanité sur la Croix. La redécouverte de la nature et du sens du mystère pascal, dans lequel Mort et Résurrection sont radicalement inséparables, dans une conjonction qui donne au passage de l'une à l'autre sa qualité spécifique de Sacrifice rédempteur offert par Jésus et agréé par le Père, a permis à la pensée catholique romaine de renouer avec les grandes intuitions de la tradition orientale (54). C'est le Christ ressuscité, Seigneur de son Eglise, qui - exerçant ainsi un acte spécifique de cette Seigneurie - offre aux siens dans et par les biens de la Création dont il est le Maître souverain et qu'il régit par la puissance de son Esprit, sa présence sanctifiante. La présence eucharistique se situe ainsi dans la ligne normale de l'économie de Dieu en ce temps-ci de l'Histoire du Salut. Et l'on sait combien dans son ensemble la pensée chrétienne s'interroge aujourd'hui sur la nature et le mode d'efficacité de l'humanité pneumatique du Seigneur de la gloire.

Toutefois, et sur ce point encore le dialogue oecuménique avec l'Orient a été probablement le facteur le plus déterminant, la pensée catholique romaine affirme dorénavant le lien nécessaire existant entre le mystère de la présence eucharistique et l'action de l'Esprit Saint qui est l'Esprit du Seigneur. Très timidement attestée au niveau des textes conciliaires, où elle ne perçoit en toute sa force qu'en un beau texte du Décret sur la vie et le ministère des prêtres (55), cette conviction a marqué l'Instruction sur le culte du mystère eucharistique (56) et largement commandé la restauration de la Liturgie eucharistique. On lui doit en particulier les prières d'épiscopes des nouvelles Anaphores et le climat d'en-

semble où se déroule dorénavant la célébration de la Messe : le chrétien attentif au sens des textes perçoit qu'il ne s'agit plus d'un acte quelque peu magique tout orienté vers une venue du Christ sous les espèces du pain et du vin mais d'une mystérieuse rencontre où, dans la puissance de son Esprit Saint, son Seigneur se donne vraiment à lui par la sacramentalité du Repas du Ménorial. En définitive, le contenu des signes eucharistiques trouve son explication dans la puissance - toujours transformante comme le prouve abondamment l'Écriture - de l'Esprit Saint de Dieu qui, en se saisissant des réalités de la Création dont il est le premier agent, y actualise l'emprise du Seigneur des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. En d'autres termes, il les "approprie au Christ Seigneur", les met dans un état de totale possession par le Seigneur ressuscité qui fait ainsi percer, dans la première Création et par elle, les arrhes du monde eschatologique.

Dans ces perspectives, la question de la transsubstantiation prend ses véritables dimensions. La discrétion de la pensée orientale, en même temps que son insistance sur le fait que dans la profondeur du pain et du vin quelque chose s'accomplit, peuvent, nous semble-t-il, servir de norme. La fine pointe de l'affirmation de foi nous paraît en effet préservée dans des affirmations comme celle-ci, de Théodore de Mopsueste :

quand vient l'Esprit Saint c'est comme une sorte d'onction par la grâce survenue que, pensons-nous, regurent le pain et le vin présentés. Et dès lors nous les croyons (être) le corps et le sang du Christ, immortels, incorruptibles, impassibles et inuables par nature, comme il advint du corps de Notre Seigneur par le moyen de sa résurrection (57).

ou celle-ci, de Cyrille de Jérusalem :

nous supplions le Dieu de miséricorde d'envoyer le Saint Esprit sur les oblats déposés devant nous pour qu'il transforme le pain dans le corps du Christ et le vin dans le sang du Christ. Ce qu'a touché le Saint Esprit est en effet totalement sanctifié et transformé (58).

Et il nous semble que l'affirmation tridentine de la transsubstantiation, lue et interprétée dans son contexte d'explicitation théologique, vise précisément à sauvegarder cette pointe. A chaque tradition ecclésiale de l'interpréter selon ses schèmes

et sa sensibilité propre. A l'intérieur d'une théologie globale de l'action de l'Esprit Saint et de la situation eschatologique de l'Eglise, on devra toutefois maintenir avec force que la foi seule du communiant ne suffit pas à rendre compte du contenu du mystère eucharistique : dans les signes du pain et du vin eucharistiés l'Esprit Saint opère une mystérieuse transformation qui y rend présente, d'une façon que la raison ne peut pas prétendre "comprendre", l'humanité glorifiée du Seigneur.

Sur tout ceci sommes-nous unanimes? Certes, à cause même de la marge de mystère qu'implique le contenu de foi que nous venons de présenter, il est souvent difficile de mesurer le degré de notre accord. Mais des lignes de force peuvent pourtant facilement être dégagées. L'étude objective des positions actuellement dominantes dans nos deux Eglises nous incite fortement à croire que l'élaboration commune d'un consensus, précisant si nécessaire celui proposé à Uppsala et mettant au point une foi commune à laquelle nous pouvons tous souscrire, est non seulement actuellement possible mais souhaitable. Depuis plusieurs années nos deux traditions se sont rapprochées sur ce qui nous semble l'axe essentiel de la foi eucharistique. Il serait bon que ce rapprochement se noue dans une démarche officielle.

3 - Le problème du calice aux laïcs

3 - Le problème du calice aux laïcs

Un troisième point de friction, objet de l'article XXX des Articles of Religion, est ordinairement désigné par l'expression "le calice aux laïcs":

The Cup of the Lord is not to be denied to the Lay-people : for both the parts of the Lord's Sacrament, by Christ's ordinance and commandment, ought to be ministered to all Christian men alike.

Dans la mesure où la valeur de Mémorial de l'acte eucharistique se voit reportée sur le geste de manger et de boire, dans la puissance de la foi, les réalités sacramentelles qui rappellent la Mort du Christ, le fait de donner ou refuser la coupe aux laïcs n'apparaît plus secondaire. Une valeur profonde s'y trouve engagée. On comprend alors la réaction des Réformateurs : à leurs yeux il ne s'agissait pas simplement d'une question de rubriques.

Il faut reconnaître que, quoiqu'il en soit des arguments invoqués en sa faveur, que la communion sous une seule espèce n'est pas sans poser problème à une théologie de type patristique, attentive à donner aux signes du sacramentum tout leur déploiement. Sans accepter nécessairement la base doctrinale invoquée par les théologiens réformés du XVII^e siècle, il importe de souligner que leur protestation n'était pas sans fondement. Jugée à la lumière des paroles du Seigneur et de l'usage primitif, la pratique de la communion au pain seul, si elle est explicable et justifiable, se révèle malgré tout anormale. C'est pourquoi Vatican II, abrogeant dans la Constitution sur la Sainte Liturgie (art. 55) le canon 852 du CIC, a autorisé de nouveau le calice aux laïcs, autorisation que l'Instruction sur le culte du mystère eucharistique (no 32) a largement étendue. Sur ce point il nous est donc, aujourd'hui, facile de nous mettre d'accord.

Et puisque nous en sommes au chapitre des points secondaires de dissentiment, notons sans nous y attarder que bien des changements proposés par la Réforme et acceptés dans le Prayer Book ont été aujourd'hui admis dans l'Ordo Missae de l'Eglise romaine. La Messe se célèbre dorénavant en langue vernaculaire, la plupart des signes de croix sur le pain et le vin ont été supprimés, la prière eucharistique est proclamée à haute voix, le peuple chrétien tout entier prend une part active à l'ensemble du rite, le secondaire a été élagué. Sur bien des plans la Messe de l'Eglise catholique romaine représente un retour aux origines plus radical encore que celui préconisé aux temps de la Réforme.

4 - Conclusion de cette première partie

Certes en ce qui concerne l'ensemble de la foi eucharistique tout n'est pas encore parfaitement clair entre nous. Plusieurs zones de compréhension ne nous sont pas communes. Mais d'une part ces zones semblent appartenir plus à l'explicitation théologique ou doctrinale qu'à l'affirmation essentielle de la foi. Et nous avons rappelé qu'alors une diversité de visions n'^{avait} rien de contradictoire avec une confession commune de l'axe même du mystère. D'autre part, sur les points autour desquels a pendant des siècles reposé notre mésentente, nous nous sommes rapprochés, en apprenant

ensemble à scruter ce au sujet de quoi nos deux Eglises n'ont jamais cessé de se dire au moins substantiellement d'accord, le témoignage de l'Écriture et celui des Pères. Dans ces conditions, il nous paraît possible de déclarer ensemble notre adhésion à une même foi eucharistique, en affirmant cependant tout aussi clairement que ~~l'intercommunion~~ nous nous reconnaissons mutuellement le droit de rendre compte de cette foi en fonction de la personnalité propre de chacune de nos Eglises.

2 - Le ministre autorisé à célébrer l'Eucharistie

La question du ministère, dans sa relation à l'Eucharistie, est entre nos deux Eglises à la fois objet de consensus profond et de contestation. Le consensus provient du fait que toutes deux sont "catholiques" et donc admettent une structure ministérielle à trois degrés (épiscopat, presbytérat, diaconat) se rattachant à la grande Tradition "apostolique". La contestation, que des événements historiques ont rendue plus douloureuse encore, provient du fait que l'Eglise romaine doute de la validité des ministères possédés par l'Eglise anglicane depuis la consécration de Matthew Parker. Ajoutons que, au sein même de la communion anglicane, une vision libérale du ministère apostolique a droit de cité. Elle est remarquablement présentée à l'approach B de la question de l'intercommunion dans Intercommunion To-day :

Yet the historic episcopate, however venerable and valuable, is strictly a post-New Testament development, both as an institution and as a subject for theological reflection; and all views which posit as an historical fact the transmission through it of the apostolic ministerial commission, or which regard this succession as part of the given structural essence of Christ's Church, and so of the apostolic faith concerning that Church, remain unverifiable hypotheses The issue of succession is not, indeed, irrelevant in determining the proper bounds of eucharistic fellowship, but the succession that is decisive is that of apostolic doctrine, mission, and ongoing church life, not of sees or orders. The succession of apostolic doctrine and life

can and does exist as well outside episcopal communions as within them ... As succession of orders loses its significance when apostolic standards of faith are abandoned in the Church, so the lack of a particular form of ministry should not be held to debar from Holy Communion those by whom the succession of apostolic faith and life is held fast (59).

Quoi qu'il en soit du problème historique d'une rupture ou non de la succession apostolique (épiscopale) dans l'Eglise anglicane - problème difficilement résoluble à la simple lumière des sciences historiques - la question qui intéresse ici nos deux Eglises est la suivante : avons-nous une identique conception de la nature et de la fin du ministère? Du côté catholique romain la question peut se formuler ainsi : dans la foi anglicane, quelle est la relation entre l'article XXV des Articles of Religion, qui semble plutôt pointer vers la vision libérale que nous rappelions à l'instant, et la Préface traditionnellement inscrite en tête de l'Ordinal, qui pointe nettement dans le sens catholique? Les pourparlers énumérés dans lesquels les Eglises de la communion anglicane se proposent une Organic Union avec des communautés ecclésiales nettement protestantes justifient cette question. Et celle-ci est essentielle dès lors qu'est en cause la possibilité d'une full communion entre nos deux Eglises. On le voit, il n'est pas d'abord question de savoir si oui ou non on peut reconnaître du point de vue catholique romain une validité au ministère catholique anglican et donc une vérité eucharistique à la célébration eucharistique présidée par ce dernier. Sur cette question la théologie catholique romaine s'interroge aujourd'hui et parvient, en ce qui concerne l'ensemble des Eglises qu'elle croit coupées de la succession apostolique, à des solutions assez positives, bien qu'elles soient à notre avis de valeur fort inégale et que l'opinion donne souvent trop de crédit aux moins solidement fondées d'entre elles (60). Il s'agit - puisque notre propos est non de nous asseoir vaille que vaille à la Table d'une Eucharistie hâtivement acquise mais de nous unir dans une unique koinônia de foi, de vie et de culte - de chercher si nous communions dans une même vision profonde du ministère. Ne proclamons-nous pas que le ministère historique appartient à l'essence de l'unité visible de l'Eglise du Christ (61)? Qu'il doit être une partie intégrante de l'unité recherchée? Citons Intercommunion To-day :

different Anglicans give very different answers to the question of the necessity of episcopacy in the Church. But despite these differences of interpretation, all Anglican provinces engaged in negotiations with other churches, in this century, have insisted on the acceptance of the episcopate as a necessary element in the future constitution of the Church (62).

Nous possédons pour percevoir la conception qu'une Eglise se fait du ministère un *premier* moyen, l'étude attentive de ses rites d'ordination. Or, en vue de l'union avec les Méthodistes (dont le ministère n'admet jusqu'ici qu'un degré) l'Eglise anglicane a collaboré à la rédaction d'un nouvel Ordinal précédé d'une importante Préface dont une traduction latine est donnée en appendice. Nous avons ainsi un document capable de nous révéler la "forme" de ministère que l'Eglise anglicane entend explicitement garder et mettre en oeuvre, là même où elle se trouve engagée dans un processus d'union avec une communauté ecclésiale "non catholique". D'ailleurs on nous en avertit :

the doctrine of the Ministry and the priesthood of the Ministry is to be sought in what is said about the Orders in the Ordinal itself and in the revised Preface of the Ordinal, and any title used must be interpreted in the light of what is said there (63).

L'analyse attentive et critique du Commentary of the Draft Ordinal, de la Préface et de l'Ordinal lui-même nous persuade qu'objectivement, malgré des imprécisions peut-être volontaires parce que jugées nécessaires à l'entente, les nouveaux rites sont en accord avec ce que l'Eglise catholique romaine elle-même professe au sujet du ministère voulu par le Seigneur. L'étude comparative avec le nouveau De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi du Pontificale Romanum est sur ce point fort éclairante. Bornons-nous à relever trois grands plans de convergence.

Le plus important pour notre propos est sans doute l'exposé synthétique que ^(fait) la Préface du ministère, à l'intérieur d'une vision théologique où se retrouve le mouvement du magnifique début du décret conciliaire Ad gentes. Après avoir présenté l'Eglise dans le prolongement de l'envoi du Fils et de l'Esprit, mis en relief le sacerdoce royal de tous les baptisés dans sa fonction à la fois cultuelle et miséricordieuse.

naire, le texte continue :

The New Testament shows the Church on the Day of Pentecost as a body of believers having within it, as its recognized focus of unity and organ of authority, the Apostolate, which the Lord himself instituted (64).

Le rituel lui-même explicitera amplement, nous y reviendrons, les fonctions propres qui font ainsi de l'Apostolat et de ce qui le prolonge, le foyer de l'unité du Nouvel Israël. Mais la Preface a soin de préciser :

The commission given by Christ to the apostles has been perpetuated in the Church, and it is the desire of the Church of England and the Methodist Church, in following God's call to unity, faithfully to preserve and transmit this commission in their ordinations. The two Churches have provided in this Ordinal forms by which the historic Ministry may be continued among them and which they agree to use when they ordain men to any of the three Orders of Bishop, Presbyter, and Deacon (65).

Les titres eux-mêmes (bishop, presbyter, deacon), qui sont ceux employés dans l'Eglise d'avant la rupture, veulent "indicate the continuity of each Order with the historic ministry" (66). L'intention de fidélité à la tradition catholique ne saurait être plus nettement explicitée, et l'On notera combien les quelques lignes que nous venons de résumer répondent pour l'essentiel à ce que Vatican II a réaffirmé.

La Preface a par ailleurs soin de bien situer ce ministère dans sa relation au sacerdoce royal de l'Eglise entière :

The royal priesthood which the whole Church has received from Christ her Lord and in which each member of his Body shares, is exercised by the faithful in different ways. The distinctive Ministry is a special form of this participation. It is in this way that the priesthood of bishop and presbyter should be understood (67).

Certes il ~~on met l'accent~~ moins fortement que le ferait - et que le fait dans son Pontifical (68) - la tradition catholique romaine sur la distinction profonde entre sacerdoce royal des baptisés et sacerdoce ministériel (qui diffèrent "essentia et non gradu tantum" (69)). Pourtant on ne saurait parler de confusion, et le texte répond

à l'affirmation de Lumen Gentium (no 10) : "le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique ... participent l'un et l'autre, chacun d'une façon particulière, à l'unique sacerdoce du Christ". D'ailleurs la rite d'ordination des presbyters et des évêques (70) assignera comme fonction à ceux-ci précisément ce qui est pour Lumen Gentium (no 10) le spécifique qui les distingue des autres fidèles. Et la Preface synthétise sa pensée en cette définition non équivoque :

The Ministry is thus a divinely appointed organ which acts in relation to the whole Body in the name of Christ and which represents the priestly service of the whole Body in its common worship. Ministers are, as the Methodist Statement on Ordination says, both Christ's ambassadors and the representatives of the whole people of God (71).

Un second plan de convergence est le fait que ce ministère est conféré par une ordination, dont l'effet dure toute la vie (72). La Preface donne de cette ordination la définition et la description suivantes où un catholique romain retrouvera ce que, depuis surtout la Constitution Apostolique Sacramentum Ordinis, sa propre Eglise professe et pratique :

Ordination is a solemn act by which one who is acknowledged to have received God's call is brought into a particular Order of Ministry within the Church. Central to it is the action of the Holy Spirit in bestowing upon the person being ordained that which makes him a minister ... Those who voice the prayer are themselves already ministers with authority to ordain, and they accompany it by laying their hands on those who are being ordained. Both Churches present their candidates in the belief that the Holy Spirit will act in response to this prayer. Thus, for both, prayer with the laying on of hands is the outward sign whereby the ordinand receives the gift of the Spirit making him a minister (73).

Les autres cérémonies sont simplement des additions visant à exprimer les divers aspects du ministère ainsi conféré (74). Ajoutons que le ministre est toujours un Pre-
siding Bishop, auquel s'adjoignent pour l'ordination épiscopale deux autres évêques et pour l'ordination au presbytérat au moins trois presbytres (75).

Quant aux prières d'ordination elles-mêmes, elles sont dans leur contenu propre substantiellement conformes à ce qui est ~~au cœur~~ de la prière d'ordination du Pontifical romain pour le ministère correspondant. On s'en rendra compte en lisant en

parallèle la prière d'ordination de l'évêque dans les deux cas :

Send down thy Holy Spirit upon thy servant, for the office of a Bishop and Chief Pastor in thy Church. Endue him, we pray thee, as thou didst endue thine apostles with the fullness of thy grace, that he may be worthy, as a true shepherd, to feed and govern thy flock; to offer with all thy People spiritual sacrifices acceptable in thy sight to preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of thy dear Son; and to promote unity and love within thy Church. Grant him such grace that he may evermore be ready to spread abroad thy Gospel, the glad tidings of reconciliation with thee; and to use the authority given him not to destroy but to save; not to hurt but to help. So strengthen him at all times against the assaults of the devil, that whether as ruler over thy household or as ambassador for Christ in the world he may stand ever blameless before thee; and abiding steadfast in thy service all his days he may be called at the last, with all thy good and faithful servants to enter into thine eternal joy, through Jesus Christ thy Son our Lord, the Chief Shepherd and our great High Priest, who is alive

remarque

La même ~~question~~ vaut des prières d'ordination au presbytérat, avec toujours toutefois un arrêt plus fort sur l'aspect proprement - mais non exclusivement - cultuel dans le Pontifical. Le texte de l'Ordinal est ici d'une très grande beauté, et nous avouons que notre formule catholique romaine n'a pas sa puissance d'évocation ni peut-être sa densité théologique.

Mais ceci nous amène au troisième plan de convergence que nous nous proposons de présenter rapidement. Il s'agit des attributions propres à chaque ministère. L'Ordinal les explicite dans le questionnaire qui précède l'ordination et dans la prière consécatoire elle-même. Là encore, il procède de la même façon que le Pontifical. Nous ne nous attarderons pas sur le détail de ces fonctions; qu'il suffise de dire qu'elles correspondent à ce que les textes de Vatican II ~~ont~~ ont redit du rôle de l'évêque, du prêtre et du diacre. Voici les deux lieux essentiels :

Et nunc effunde super hunc electum eam virtutem quæra te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Jesus Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis qui constituerunt Ecclesiam per singula loca ut sanctuarium tuum, in gloriam et laudem indeficientem nominis tui. Da, cordium cognitor Pater, huic serve tuo quem elegisti ad Episcopatum, ut pascat gregem sanctum tuum, et summum sacerdotium tibi exhibeat sine reprehensione, serviens tibi nocte et die, ut incessanter vultum tuum propitium reddat, et offerat dona sanctæ Ecclesiæ tuæ; da ut virtute Spiritus summi sacerdotii habeat potestatem dimittendi peccata secundum mandatum tuum; ut distribuat munera secundum præceptum tuum et solvat omne vinculum secundum potestatem quam dedisti Apostolis; placeat tibi in mansuetudine et mundo corde, offerens tibi odorem suavitatis, per Filium tuum Jesum Christum

A Presbyter is called to be a fellow-worker with the bishop and with his fellow-Presbyters as servant and shepherd in the place to which he shall be sent. It is his work to preach Christ's Gospel to all men; to call sinners to repentance; to assure them of God's mercy; and to baptize. He is to teach, edify and encourage, both by word and example, the People entrusted to his charge. He is to lead them in prayer and worship; to preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of Christ and in his Name to absolve the penitent. He is to prepare the baptized for Confirmation and to make ready the dying for their death. He must set the Good Shepherd always before himself as the pattern of his calling, so that he care for his people, serving with them in their common witness to the world. Brethren such is the work of a Presbyter, It is not light or easy thing (76).

Et, en ce qui concerne l'évêque :

A Bishop is called to be a Chief Minister and Chief Pastor, and with other Bishops, to be also a guardian of the faith, the unity, and the discipline which are common to the whole Church, and an overseer of her mission throughout the world. It is his duty to watch over and protect the congregations committed to his charge and therein to teach and govern after the example of the Apostles of the Lord. He is to lead and guide the Presbyters and Deacons under his care and to be faithful in ordaining and sending new ministers. A Bishop must, therefore, know his people and be known by them; he must proclaim and interpret Christ Gospel to them; and lead them in the offering of spiritual sacrifice and prayer. He must take care for the due ministering of God's Word and Sacraments; he must also be diligent in confirming the baptized and, whenever it shall be required of him, in administering discipline according to God's holy Word. ... These are the duties of a Bishop (77).

Les charges imposées au diacre sont elles aussi celles que l'Eglise catholique romaine impose à ses diacres. Et il est bon de souligner que, depuis l'instauration effective du diaconat permanent dans l'Eglise romaine, ^{l'identité} ~~les deux fonctions~~ des deux fonctions n'est que plus évidente.

Détail étonnant, la prière d'ordination de l'évêque demande la puissance de l'Esprit pour que le nouvel ordonné puisse "preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of thy dear Son" alors que dans l'interrogatoire on disait qu'il devait "lead them (the people) in the offering of spiritual sacrifice and prayer". Or la prière d'ordination du presbytre demande que l'Esprit le rende "worthy to offer with all thy people spiritual sacrifices acceptable in thy sight" tandis que dans l'interrogatoire on précisait que c'est la charge du presbytre de "preside at the celebration of the Sacrament of the Body and Blood of Christ". Cette inversion est-elle voulue? Si oui dans quel but? La question est importante du fait de l'accent que la tradition catholique romaine met sur la relation entre le sacerdoce ministériel et l'offrande du "sacrifice" eucharistique où la fonction du premier culmine. Qu'implique ici la notion de "sacrifice spirituel"? Le ministre se borne-t-il à présenter au Père la vie sainte des fidèles, ou son action propre accomplit-elle alors quelque chose de spécifique? En d'autres termes, a-t-il un rôle propre à jouer dans la célébration du Mémorial?

Ce que nous avons dit de la notion du Sacrifice et du Mémorial dans la première partie de ce travail, comme aussi une étude d'ensemble de l'Original, nous pousse à interpréter l'une par l'autre la Présidence du Repas du Seigneur et la fonction du ministère dans l'offrande du sacrifice spirituel du Peuple de Dieu, donc à donner à la Présidence un contenu d'efficacité propre. Et il nous semble que cela répond à la définition donnée par la Preface :

The Ministry is thus a divinely appointed organ which acts in relation to the whole Body in the name of Christ and which represents the priestly service of the whole Body in its common worship (78).

Le Ministère accomplit là quelque chose que lui seul peut accomplir, et c'est pourquoi le Scheme a bien soin de préciser que seuls l'évêque et le prêtre dûment ordonnés ont le ~~primum in ordine~~ droit de présider ainsi l'Eucharistie (79).

Certes le rituel accentue fort peu la dimension formellement eucharistique du ministère et semble parfois la mettre sur le même niveau que les autres fonctions. Ainsi, on est surpris de ne pas trouver dans les questions posées aux ordinands une allusion, même implicite, à la célébration du Repas du Seigneur. Celle-ci n'est non-

Can we find a minister?

tiennée que dans la liste des devoirs, alors que la diligence dans la prière, la lecture et l'étude de la Parole de Dieu ont fait l'objet d'une demande spéciale. La tradition anglicane se serait pourtant reconnue dans une mise en relief plus ferme de la fonction cultuelle du ministère. La lecture parallèle de ces questions et de celles du Pontifical romain fait bien percevoir la différence d'accent. Il importe toutefois de remarquer deux choses. Tout d'abord que la pensée catholique romaine, tout en maintenant paisiblement la hiérarchie des fonctions ministérielles, rompt aujourd'hui avec une attention trop exclusive à la fonction cultuelle. Le Décret sur la vie et le ministère des prêtres est ici très typique, comme aussi le no 28 de Lumen Gentium où se retrouvent les éléments que l'Ordinal regroupe. L'autre remarque est une constatation. Le Pontifical romain est, dans la prière même d'ordination, d'une discrétion plus grande que ne l'est l'Ordinal en ce qui concerne la fonction proprement eucharistique des ministres : il ne souligne celle-ci que dans les interrogations ^{(et la tradition du pain et de la coupe.} De plus, le langage employé est bien celui du "sacrifice spirituel" ; dans et par le Mémorial du Sacrifice de Jésus, c'est toute la vie sainte du Peuple de Dieu qui d'une part est offerte au Père et d'autre part reçoit dans le Corps et le Sang du Seigneur son ferment. L'allocution proposée comme modèle, mais non imposée, dans le rituel de l'ordination des prêtres le dit clairement :

munere item sanctificandi in Christo fungemini. Ministerio enim vestro sacrificium spirituale fidelium perficietur, Christi sacrificio conjunctum, quod per manus vestras super altare incruenter in celebratione mysteriorum offeretur (80).

On retrouve ici l'écho du Décret sur la vie et le ministère des prêtres (no 2). La prière d'ordination de l'évêque évoque l'Eucharistie par l'expression "offerat dona sanctae Ecclesiae tuae" (81). Celle du prêtre fait allusion aux sacrifices du sacerdoce aaronique mais ne dit rien du rôle du prêtre chrétien dans l'Eucharistie. On ne saurait donc exiger de l'Ordinal, texte liturgique et non confession de foi, plus d'explicite qu'on ne l'exige du Pontifical. Ce qu'exprime le premier nous paraît traduire amplement les vues du second, et par conséquent d'une façon souvent plus heureuse.

Puisque nous en sommes au chapitre des comparaisons, ajoutons que le Pontifical souligne avec plus de bonheur le lien entre l'évêque et l'église locale (en particulier dans le premier paragraphe de la prière d'ordination) et la relation étroite unissent le prêtre à l'évêque, tandis que l'Ordinal montre mieux la jonction qui doit exister entre tout le Peuple de Dieu et ses ministres d'une part, tous les prêtres entre eux d'autre part. Mais cela ne change rien à l'essentiel.

Il nous semble donc nécessaire de conclure qu'objectivement - c'est-à-dire dans sa structure interne et dans ce que ses rites expriment de façon obvie, donc dans sa forme - l'Ordinal répond à une conception du Ministère qui recouvre celle que professe l'Eglise catholique romaine. En d'autres termes, et pour employer le langage de la théologie classique, cet ensemble de paroles et de gestes (le sacramentum tantum) nous paraît apte à traduire ce que - selon la foi de l'Eglise catholique romaine - "facit Christus et Ecclesia". Il s'agit donc d'une "intention objective" portée par le rituel lui-même.

Cette conclusion est capitale pour notre problème. Mais suffit-elle, à elle seule, à régler notre différend sur le Ministère? Le penser serait naïf. Parce qu'il est "signum fidei", tout sacrement tire sa pleine et définitive signification de l'intention profonde et de la foi de l'assemblée qui le célèbre (82). L'offre de Dieu et l'accueil de l'Eglise s'y rejoignent.

Au plan de la validité de tel rite conféré par tel ministre, l'option doctrinale du ministre de bonne foi n'interdit pas, si cette option est fautive ^{mais} (s'il est vraiment ministre ad hoc, que son intention profonde de ministre soit d'accomplir en vérité le vouloir du Christ. Son erreur doctrinale ne détruit pas sa volonté fondamentale de ministre du dessein divin tel que celui-ci est en réalité et non tel qu'il le perçoit. La Tradition a admis la "validité" des sacrements célébrés même par un ministre hérétique si les autres conditions étaient satisfaites. S'il est acquis que son intention fondamentale est de servir le dessein du Seigneur quel qu'il soit, on est ainsi conduit à conclure que l'acte de ce ministre dans l'erreur, en tenant compte des autres éléments requis à sa vérité et à sa validité, rejoint l'intentio Christi et

Éclésiastique. La question est donc avant tout de savoir s'il a le vouloir de se conformer à l'ordre du Seigneur, quelle que soit sa conception personnelle du contenu de cet ordre. Notons que dans leur projet de réconciliation, Méthodistes et Anglicans entendent explicitement signifier cela, avant la célébration des rites prévus (83), *(dans leur sein de "communions")* *(pour un catholique romain)*

Mais en ce qui concerne nos deux Églises, la question centrale n'est plus de savoir si le ministère conféré par tel ministre est ou non valide, à cause de l'intention et de la foi personnelles de celui-ci. Elle est de savoir si l'intention objective des rites de l'Ordinal est portée par une intention écclésiastique qui en épouse le sens obvie. Il s'agit ^{de} reconnaître une adéquation réelle entre le contenu du rite et la façon dont l'Église qui l'utilise lit ce rite. Or c'est cette lecture du rite par l'Église qui conditionne l'intention écclésiastique traversant et animant la célébration. Et c'est elle qui, en dernière analyse, ^{normalement} rend compte de l'intention du ministre lui-même. Une lecture inadéquate ou minimisante de la part de l'Église utilisant officiellement l'Ordinal peut à ce point envahir l'intention et le sens objectifs qu'elle les change. Nous en faisons l'expérience à d'autres plans du monde sacramentel, en particulier dans l'Eucharistie : des rites objectivement uniques n'ont pas pour toutes les Églises la même signification. Mais tout sacrement - l'Ordre y compris - n'est-il pas commandé par la grande loi voulant qu'il accomplisse ce qu'il signifie et que la foi de la communauté célébrante pénètre cette signification et donc cette efficacité? Le ministre officiel d'une Église, posant l'acte sacramentel officiellement reconnu par cet Église comme répondant à sa tradition, peut-il (à moins qu'il le signifie explicitement à l'assemblée, en se mettant ainsi en dehors de la communauté écclésiastique normale) ne pas identifier le sens qu'il donne à ce geste avec le sens que lui donne officiellement cette Église? La foi écclésiastique porte donc le sens objectif et l'intention objective du rite.

C'est ici que, du point de vue catholique romain, on doit poser à l'Église anglicane une difficile mais importante question. Comment concilie-t-elle la conception objective, profondément traditionnelle et "catholique", mise en œuvre dans l'Ordinal, avec la ^{large} ~~grande~~ liberté d'interprétation du sens de l'épiscopat historique et de sa nature reconnue officiellement comme existant de facto au sein de la communion

anglicane (84)? Nous citons plus haut le rapport Intercommunion To-day affirmant que malgré tout on a toujours, dans les projets d'unification, insisté sur l'acceptation de l'épiscopat "as a necessary element in the future constitution of the Church" (85) et nous avons relevé la phrase de la Preface de l'Ordinal proclamant le désir de maintenir le Ministère historique, pôle d'unité pour l'Eglise du Christ. Nous n'ignorons pas non plus que l'Eglise Méthodiste elle-même veut dorénavant accepter un véritable épiscopat. Nous avons relevé l'importante page du Report de 1963 distinguant entre la gamme d'interprétations doctrinales discernable au sein de la communion Anglicane et l'unité inviolable de la pratique (86); c'est parce qu'en fait existe l'épiscopat historique que l'on peut se permettre des vues "high" et "low" à son endroit. Nous avons nous-même fortement souligné au début de cette étude la possibilité, voire la nécessité, d'une pluralité doctrinale, étant sauf l'axe même de la foi. Mais l'affirmation du rôle essentiel de l'épiscopat historique dans le mystère de l'Eglise est-elle ^(pour l'Eglise anglicane) oui ou non (un point donnant son sens au "credo unum, sanctum, catholicum et apostolicum Ecclesiam")? Quelle est à ce plan ^(noté 87) la foi de l'Eglise anglicane telle qu'elle se présente aujourd'hui?

La question est d'autant plus urgente que, au moment même où elle propose dans l'Ordinal une remarquable célébration "catholique" des Ministères, l'Eglise anglicane dans les divers Reports relatifs à l'union Anglicane et Méthodistes semble donner de plus en plus plus de poids aux positions minimisantes, même si de fait elle s'abstient de les approuver. L'histoire des votes de 1969 aurait sans doute ici beaucoup à nous apprendre. De toute façon il nous semble que tout ^(encore totalement) n'est pas clair quant à l'intention ecclésiale traversant concrètement les rites anglicans de l'ordination, même si ceux-ci possèdent - comme ceux de l'Ordinal - une intention objective à notre avis indiscutablement fidèle au donné traditionnel.

Au plan du Ministère les pas de géant ont donc été accomplis, et les bases objectives pour un consensus commun ont été déjà posées. Si nous parvenons maintenant à nous ^{placamment} mettre d'accord sur le sens que comme Eglises nous donnons ^(certainement) non à la forme du Ministère ou à ses fonctions pour la sanctification du Peuple de Dieu mais ^(aussi) à sa relation essentielle au mystère de l'Eglise, tout sera prêt pour une ^(démarche en vue de la) reconnaissance mutuelle de nos ministères, étape tant attendue vers notre réconciliation totale.

3 - Admission eucharistique et intercommunion réciproque

Nous disions que de l'examen des deux questions qui nous ont jusqu'ici retenus dépendait la réponse que nous pouvions donner à la demande d'une modification de notre discipline concernant l'admission (pastorale) ou la reciprocal intercommunion - aux sens définis plus haut - entre nos deux Eglises. Il nous faut maintenant réfléchir sur les possibilités de telles modifications.

L'admission (bilatérale)

Si, dans la ligne des suggestions que nous avons faites, nos deux Eglises parviennent à une déclaration commune sur leur identité de foi eucharistique, et si d'autre part elles en arrivent à reconnaître mutuellement leurs ministères, sans encore toutefois entrer en communio plénière, elles seront alicuomodo dans une situation analogue à celle qui règle aujourd'hui les rapports entre l'Eglise romaine et les Eglises Orthodoxes. Tout en admettant la légitimité d'explicitations doctrinales et théologiques diverses, on pourra parler d'une "communio satis arcta in rebus fidei", de la possession de vrais sacrements et en particulier - "vi successione apostolice" - de véritable sacerdoce ministériel et de véritable Eucharistie dans les deux Eglises. Ceci, surtout si nous y aboutissons au terme d'une recherche commune et d'un dialogue loyal impliquant les autorités officielles, permettra sans nul doute possible une large marge d'admission bilatérale à la Table eucharistique de nos deux Eglises. *(Au début de cette étude nous avons montré pourquoi.)* Les principes réglant aujourd'hui sur ce point les rapports entre Eglise romaine et Eglises d'Orient pourront alors être appliqués.

Concrètement cela signifie que non seulement "in casu necessitatis" mais aussi "iusta de causa" les fidèles d'une Eglise pourront, afin de ne pas être privés de la grâce sacramentelle nécessaire à leur propre vie évangélique et à leur croissance ecclésiale, avoir accès à l'Eucharistie de l'autre Eglise. Il s'agit donc d'une admission pastorale, analogue à celle que le rapport Intercommunion To-day reconnaît. Certes cette admission se fonde sur une unité déjà existante - unité substantielle de foi, même

et unique baptême, même conception du mystère eucharistique, même structure ecclésiastique interne - et nécessairement la signifie. Nous avons déjà noté qu'on ne pouvait pas séparer dans le sacrement le registre de la signification et celui de l'efficacité. Bien plus, la grâce ainsi reçue fera le croyant en cause croître vers l'unité, comme l'aurait fait la grâce du sacrement reçu dans son Eglise. Il faut toutefois, pour éviter des équivoques (très fréquentes même chez les théologiens), nettement percevoir que l'effet voulu per se n'est pas alors la célébration de l'unité existant entre la communauté ecclésiastique de ce croyant et celle où il reçoit le sacrement, mais le don de la grâce à un croyant qui autrement en serait privé. Le fait qu'il soit alors associé à l'acte par lequel l'Eglise qui le reçoit célèbre sa propre unité interne et sa relation à l'Unité voulue par le Seigneur est accidentel. Situation d'anormalité, certes, mais qui s'explique par un désir de "service", de "dispensation", d'"économie" : puisque dans sa propre Eglise ce croyant recevrait la même grâce (étant donné sa foi et la structure ecclésiastique de sa communauté), on ne se croit pas en droit de l'en priver dès lors que les circonstances l'empêchent d'avoir accès à la Sainte Cène de cette Eglise.

Evidemment dans tous ces cas la réciprocité est totale. La reconnaissance mutuelle des ministères enlève ce qui, du côté catholique romain, constitue l'obstacle le plus difficile à l'accès de ses fidèles à la Table eucharistique d'une autre communauté ecclésiastique. Pour parler en toute rigueur de termes, c'est ^{en effet} uniquement dans la mesure où elle reconnaît une autre communauté ecclésiastique comme vraiment Eglise que l'Eglise romaine - soucieuse de ne pas tricher avec la loi de la réciprocité, essentielle dans la situation œcuménique actuelle - pratique ce que nous avons appelé, à la suite de Intercommunion To-day, l'admission pastorale. Or si l'accord se fait sur ce que nous avons mis en lumière dans ce travail, la reconnaissance de la communion Anglicane comme Eglise ne nous semble plus poser de problème.

L'intercommunion réciproque

Les exigences ecclésiales requises pour la reciprocal intercommunion sont d'un tout autre ordre. Autre chose est reconnaître la validité du ministère d'une Eglise, autre chose reconnaître la pleine ecclésiasticalité de ce ministère. Autre chose est reconnaître le maintien ou la resurgence dans une Eglise du ministère "historique" (au sens que nos deux communautés donnent à ce terme), autre chose reconnaître que ce ministère et celui d'une autre Eglise ne constituent en fait qu'un ministère unique ~~ministères~~ de l'Eglise unique et indivise du Christ. Ceci explique pourquoi et l'Eglise catholique romaine et l'Eglise Orthodoxe refusent, dans une conviction commune, de pratiquer entre elles la reciprocal intercommunion. Elles s'arrêtent à mi-chemin dans leur pratique de la "communicatio in sacris" et cet arrêt exprime de façon excellente la situation de l'unité existant entre elles. Il faut bien distinguer, en effet, dans l'apostolicité du ministère deux dimensions tout aussi intégrées l'une que l'autre, bien que la première soit le fondement de la seconde. Nous les caractériserons, pour employer un vocabulaire facile, par le couple vertical-horizontale. D'une part le ministère doit être relié de quelque façon, aujourd'hui, en dépit même des avatars de l'histoire ou des ruptures autrefois acceptées ~~peut-être~~, à l'expérience apostolique qui fonde l'Eglise, comme le reconnaît excellentement la Preface de l'Ordinal étudié plus haut. Apostolicité verticale, par laquelle ce qui fut la volonté du Seigneur, comprise comme telle et accomplie par ses témoins, demeure honoré dans son Peuple. D'autre part, si cette volonté du Seigneur est que l'Apostolat et ce qui le prolonge soit le "recognized focus of unity" (37), il est évident que le ministère exige pour avoir sa pleine ecclésiasticalité la communion horizontale avec tous les membres du corps épiscopal et ce qui les soude dans l'unité. Ici nos deux ecclésiologies se séparent. Comme se séparent d'ailleurs, quoiqu'à un autre plan, l'ecclésiologie Orthodoxe et l'ecclésiologie romaine. Du point de vue catholique romain, la nota praevia éclairant le sens du chapitre trois de Lumen Gentium nous paraît ici capitale. L'exercice effectif de la fonction ministérielle, dont la charge est conférée dans l'ordination sacramentelle, exige la communion hié-

rarchique avec le Collège épiscopal et sa tête. On notera la façon prudente dont le texte s'exprime : on refuse explicitement "d'entrer dans les questions de licéité ou de validité, laissées à la discussion des théologiens, en particulier pour ce qui regarde le pouvoir qui, de fait, est exercé par les Orientaux séparés". Dans l'hypothèse de la reconnaissance par l'Eglise romaine des ministères de l'Eglise anglicane, c'est à cette discussion que nous serons inexorablement renvoyés.

AMV 07/06
7

Nous sommes ici au point qui nous permet de mieux percevoir comment, dans la perspective "catholique" (attestée par l'approche A du rapport Intercommunion To-day (88) et répondant à l'attitude officielle de l'Eglise romaine) communion ministérielle et communion eucharistique convergent. Le ministre de l'Eucharistie doit dans sa Présidence porter témoignage "to the fact that the local celebration in which he participates is at the same time the eucharist of the whole Church, signifying the oneness in faith, worship and life not only of the community in question but of the whole Church" (89). C'est pourquoi on conçoit difficilement qu'une communauté ecclésiale prenne pour président de son Eucharistie un ministre d'une Eglise non réconciliée avec la sienne, le ministre étant précisément celui qui signifie la koinônia des chrétiens entre eux et, dans et par la koinônia aux Apôtres, avec le Christ. Dans celui qui préside son Eucharistie l'assemblée doit pouvoir reconnaître un ministre de l'Eglise-en-acte-d'unité, donc relié aux autres ministres président la vie de l'Eglise par un lien d'unité qui soit celui voulu par le Seigneur lui-même et explicité par les Apôtres. Autrement il y a dislocation de la cohésion interne du sacramentum unitatis : comment un ministre non en communion organique avec les ministres d'une Eglise peut-il être pour cette Eglise, en vérité, le sacramentum du Christ se donnant précisément pour réaliser l'unité? Que signifie ~~l'unité~~ un échange de ministres s'il n'y a pas eu auparavant réconciliation ecclésiale? L'unité ecclésiale qu'il s'agit alors de célébrer n'est pas en effet d'abord l'unité eschatologique, celle de la profondeur de la grâce, appelée à se déployer en plénitude à la fin des temps et pouvant déjà enserrer même des non baptisés, mais l'unité ecclésiologique, c'est-à-dire celle de ce "signo dressé parmi les nations" qu'est la communauté des frères dans une même proclamation de foi, une même vie ecclésiale, une même institution de Salut dont l'axe est le ministère. Cette unité est déjà donnée là où d'une part chaque communauté locale est soudée autour de sa

tête, et où d'autre part cette tête étant elle-même en communion ecclésiale avec la tête des autres communautés ces communautés elles-mêmes se trouvent ainsi en communion. Tel est le "signe du Seigneur" - "venu pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés" - que l'Eucharistie célèbre et renouvelle.

Est-il exagéré d'affirmer que si nos écclésiologies diffèrent cela dépend pour beaucoup à la fois de ~~notre~~ ^{la} conception que nous nous faisons de l'unité baptismale et du lien que nous mettons entre baptême et Eucharistie (90)? S'accomplissant en effet dans l'adhésion vitale à la Parole de Dieu, scellée par le rite sacramental, l'incorporation baptismale se traduit concrètement, et s'actualise, dans une koinônia se situant essentiellement et au plan de la confession de foi et au plan de l'existence quotidienne menée "pour Dieu dans le Christ Jésus" (Rom. 6:11). De plus unité dans la confession de foi et unité dans l'existence s'imbriquent nécessairement : l'adhésion au Seigneur exige l'obéissance, or celle-ci a pour contenu les actes quotidiens de l'existence croyante. Dans les discussions actuelles sur l'unique baptême on a trop tendance à ne voir l'unité baptismale que sous le jour rituel en négligeant le contenu intérieur, celui d'une conversion non à un Evangile abstrait mais à une "forme de vie" appelée par l'Événement Jésus Christ. L'unité baptismale est-elle sauve en son intégrité, là où des chrétiens s'opposent sur des points essentiels (de doctrine ou de vie) d'une façon qui leur paraît encore irréconciliable? L'Eucharistie célèbre-t-elle en vérité l'unité baptismale si les membres de l'assemblée, ecclésiatement non réconciliés avant elle, se retrouvent ^{not} de nouveau non réconciliés une fois achevée la célébration? Comment dire AMEN au Corps qui porte la koinônia fraternelle et la donne si, une fois ce Corps reçu, on ne fait pas la démarche voulue pour qu'en fait la vie quotidienne soit celle de cette koinônia qui ne souffre pas de rupture? Ces questions ne sont pas secondaires et, loin de déconsidérer l'unité baptismale, lui donnent au contraire tout son sens.

En outre, la koinônia baptismale, même envisagée comme nous venons de le faire sous l'angle de ses exigences existentielles, n'est pas en elle-même la koinônia ecclésiastique sacramentelle ultime. Dans toute la grande Tradition (à laquelle nos deux Eglises entendent explicitement se rattacher), l'Initiation chrétienne est conçue comme un tout organique ayant son départ dans le baptême (janua sacramentorum) et son

soeau (sa teleiosis) dans l'Eucharistie. L'Eucharistie ne célèbre donc pas l'unité baptismale pure et simple, mais cette unité parvenue à sa maturation, et c'est ce qui rend compte de l'insistance sur la confirmation, si fortement attestée dans la tradition anglicane qui, sur ce point, est sans doute plus fidèle que la tradition catholique romaine à la logique interne du dynamisme de l'Initiation. Car la koinônia baptismale, dans sa tension vers l'événement eucharistique plénier (dont l'efficacité a déjà joué en elle par le votum objectif inscrit dans les rites eux-mêmes, dit la théologie catholique romaine), engendre et entraîne l'unité de vie dont nous parlions plus haut. Or c'est cette koinônia baptismale actualisée dans et par l'existence ecclésiale, donc ayant gravé sa res dans un comportement humain de koinônia, que l'Eucharistie amène à un dépassement en la mettant en contact avec le Corps de l'Unité, celui dans lequel les croyants sont rassemblés d'une façon qui ne souffre pas de division. Parce que le Repas du Seigneur achève ce que le baptême a inauguré, on ne peut donc pas affirmer sans autre que si existe l'unité du rite baptismal, existe du fait même l'unité requise à la célébration en vérité de l'Eucharistie du Seigneur. L'entre-deux, c'est-à-dire l'existence en koinônia, doit lui aussi être pris au sérieux. Autrement, on retombe dans une interprétation magique de l'ex opere operato.

Tout ceci conduit à une position qui rejoint celle de l'approche A du rapport Intercommunion To-day. On ne voit pas comment justifier une reciprocal intercommunion entre deux communautés chrétiennes qui, bien que professant la même foi et possédant la même structure ministérielle, et positivement décidées à s'unir n'ont pourtant pas encore scellé leur unité organique : "the Eucharist should never be celebrated merely as a gesture of good will, or as an expression of ecumenical aspiration" (90). Et c'est pourquoi "the eucharist which proclaims the good news of God's reconciling work in his Son should be celebrated by those who live in continuing unity" (91). Ceci ne mettant pas en cause ce que nous disions plus haut de l'admission (pastorale).

Dans la situation actuelle

Tout ce que nous venons de préciser regardant la reciprocal intercommunion et l'admission (pastorale) s'applique à la situation qui résultera de notre accord et de notre décision commune sur les points que nous avons présentés. La situation actuelle ne s'y trouve envisagée que sous l'angle négatif de la contre-partie de nos conclusions : la reciprocal intercommunion et l'admission (pastorale) bilatérale ne paraissent pas possibles au stade actuel de notre dialogue. Dans l'état actuel de la doctrine - sans préjuger, bien entendu, de développements futurs - il nous paraît difficile, si nous voulons que notre communion se fasse autour d'une proclamation commune de la plénitude de notre foi et non autour d'un "minimal agreement", d'aller plus avant tant que cette première étape qu'est la reconnaissance de nos ministères n'a pas été franchie.

Soyons francs. Du côté catholique romain, l'autorisation officielle de communier à la Table d'une communauté ecclésiale ou d'une Eglise dont la validité des ministères ne peut être, au moins avec le minimum de sûreté, certifiée semble aujourd'hui impensable. Même si, à cause de cela, des fidèles demeurent dans l'impossibilité de recevoir la grâce donnée par le Mémorial du Seigneur. Le "in casu urgentis necessitatis" ne peut pas être invoqué dans ce cas. Certes, nous savons que des théologiens catholiques romains (et nous sommes personnellement de ceux-là) pensent qu'on ne saurait refuser à la Sainte Cène des communautés réformées toute densité eucharistique, et qu'en particulier l'Eucharistie telle que célébrée aujourd'hui dans la plupart des communautés de la Communion anglicane est le Sacrement du Corps et du Sang du Seigneur. Nous savons aussi qu'au plan de la repensée de la nature du ministère et des exigences requises à sa validité la théologie catholique romaine est aujourd'hui en pleine recherche. Mais, nous l'avons souvent redit, autre est la portée d'un courant théologique ou de la conviction de quelques théologiens sérieux, autre la portée de l'acceptation officielle par les autorités d'une Eglise de la pensée de ces théologiens. Et tout porte à croire que ^{le climat} ~~l'atmosphère~~ n'est pas encore mûr pour une décision officielle en ce domaine. Si donc l'Eglise romaine n'est pas prête à la réciproque, l'Eglise anglicane peut-elle accepter - ce que, notons-le, plusieurs protestants seraient prêts à admettre comme une première

"pierre d'attente" - que l'Eglise romaine accueille à sa Table en certaines circonstances des anglicans, confirmés et qui seraient admis en leur propre Eglise? La grande loi oecuménique de la réciprocité serait ici violée, mais dans la perspective du bien des fidèles. Un précédent d'importance existe et nous aimerions savoir ce que nos frères anglicans en pensent, dans le climat toujours de la non-réciprocité. Nous faisons ici allusion à la décision récente de la Conférence des évêques catholiques romains du Pacifique, permettant aux anglicans des Iles Fidji et Gilbert l'accès à l'Eucharistie catholique romaine si ces anglicans le demandent spontanément, professent sur l'Eucharistie une foi en accord avec celle de l'Eglise romaine, sont privés de leurs pasteurs pour un laps de temps assez long (93).

La très grande similitude de nos deux traditions doctrinales en matière eucharistique, les liens très étroits qui nous relient au plan de l'expression de la foi et du culte font, sans nul doute, qu'il est possible d'envisager - mais dans la limite qu'en toute franchise nous venons de rappeler - un certain élargissement de la discipline sanctionnée par le Directoire. La communion anglicane occupe, au sein des communautés issues de la Réforme, une place à part qui justifierait un traitement à part. A l'intérieur des principes réglant l'admission - et non la reciprocal intercommunion au sujet de laquelle il nous paraît impossible de consentir à un compromis boiteux - plusieurs cas d'économie pastorale pourraient être acceptés. Nous pensons en particulier au cas de chrétiens anglicans isolés dans des villes sans chapelle anglicane, et préférant (dans leur conscience) participer à l'Eucharistie catholique romaine plutôt qu'à la Sainte Cène protestante. Ou encore au cas d'étudiants anglicans sans aumôniers ou sans aide spirituelle s'adressant d'ordinaire aux prêtres catholiques romains. Ou à certains groupes mixtes à direction catholique romaine, travaillant dans des milieux que les sectes religieuses divisent, et où la minorité anglicane ne peut pas recevoir l'Eucharistie que de la main des prêtres catholiques romains. On le voit, dans ces cas et d'autres similaires, il s'agit d'une interprétation plus large du "cas de nécessité", compte tenu de la foi de l'Eglise anglicane. ^{En acceptant} toutefois que la loi de la réciprocité n'intervienne pas. Ce qui est, avouons-le, une grave infraction au principe oecuménique, infraction qui n'est pas sans nous poser problème.

Conclusion générale de cette réflexion

Nous nous proposons de présenter un status quaestionis réfléchi du problème eucharistique dans la situation où se trouvent de nos jours nos deux Eglises. Nous pouvons synthétiser nos réflexions en une affirmation que tout ce que nous avons dit fonde. Au plan de l'approfondissement doctrinal et de la pratique sacramentelle, nos voies se sont à ce point rapprochées que l'on peut déjà parler de conjonction. Mais la question eucharistique ne sera entre nous pleinement résolue que lorsque nous nous serons, et théoriquement et dans des actes concrets, mis d'accord ecclésiologiquement. La "pleine communion" eucharistique ne peut avoir de sens pour nous que si, loin de couvrir nos vrais problèmes d'une apparence de solution, elle éclôt sur notre démarche de réconciliation ecclésiale. Autrement nous risquons de fausser et notre sens de l'Eglise et notre sens de l'Eucharistie. L'unité de la communio eucharistique, tant désirée et tant aimée, doit être notre pôle d'Espérance.

fr. J.M.Z. TILLARD, O.P.

Collège dominicain de Théologie

96 avenue Empress

OTTAWA - Canada.

- (1) The Lambeth Conference 1963. Resolutions and Reports, SPCK 1968, 136.
- (2) Publié dans Study Encounter V, no 3, 1969, 94-114.
- (3) On n'a pas suffisamment noté dans les commentaires que même au sujet de la "communio in sacris" avec les Orientaux le texte ne parle que d'une "quaedam communicatio" (no 40).
- (4) "... ne fidelis, sine legitima ratione, spirituali fructu sacramentorum privetur" (Directoire, no 44).
- (5) Intercommunio To-day, no 39, p. 22.
- (6) The Lambeth Conference 1963, ... 126.
- (7) Ibid., 42; cf. Intercommunio To-day, pp. 22-26.
- (8) Intercommunio To-day, no 222, p. 126.
- (9) "il n'est pas permis de considérer la communicatio in sacris comme un moyen à employer sans réserve pour rétablir l'unité des chrétiens. Une telle communion épanouie dépend surtout de deux principes : unité de l'Eglise qu'elle doit exprimer, participation aux moyens de grâce. L'expression de l'unité empêche la plupart du temps cette communio, la grâce à procurer la recommande quelquefois" (no 8).
- (10) Il faut lire toute cette section du Directoire dans la lumière du no 44.
- (11) Voir Directoire, no 43; Intercommunio To-day, no 35, pp. 20-21.
- (12) p. 135.
- (13) ibid.
- (14) Paul VI et Athenagoras, dans leur déclaration commune du 28 oct. 1967, D.C. 1967, 1936.
- (15) voir J. MEYENDORFF, The Orthodox Church, Londres 1962, 212.
- (16) C'est en particulier la position de Thomas d'Aquin en S.T.H., III, 60, 3.
- (17) Voir notre étude Le "votum Eucharisticum". L'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens, dans Miscellanea Liturgica in onore di S.E. il Cardinale Giacomo Lercaro, T.2, Desclée 1967, 143-194.
- (18) no 55.
- (19) Voir les belles études de dom E. LAMNE, Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne, dans Istina 1961-1962, 227-256; Pluralisme et unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion éc-

- clésiale, dans Istina 1969, 171-190. Voir surtout l'importante déclaration de Paul VI à Constantinople, le 26 juillet 1967 (texte dans D.C. 1967, 1381-1383).
- (20) no 158, p. 93; no 41, p. 24.
- (21) en S.T.H. III, 83, 1.
- (22) en particulier session XIII, cap. 2 (DS. 1638), session XXII, cap. 1 (DS. 1739-1741).
- (23) ceci perco dans quelques textes de Vatican II. Ainsi : Liturgie 6, 10, 47; De Eccl. 3, 11, 28; Evêques, 15; Prêtres, 4, 13; Oecuménisme, 15; Formation des prêtres, 4.
- (24) en effet les textes auxquels nous renvoyons dans la note précédente sont, sauf peut-être un seul, plus implicites qu'explicites à ce sujet.
- (25) Voir M. THURIAN, L'annanèse du Christ, dans L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Professeur F.J. Lecohardt, Genève 1968, 263-276.
- (26) Ainsi Gregory DIX, The Shape of the Liturgy, Westminster 1946, 640-674; A. HAVANAGE, The Concept of Eucharistic Memorial in the Canon revisions of Thomas Cranmer Archbishop of Canterbury, St Meinrad 1964, 93-120, 136-171; P. BROOKS, Thomas Cranmer's Doctrine of the Eucharist, Londres 1965; C.C. RICHARDSON, Cranmer and the analysis of Eucharistic Doctrine, dans J.T.S. 1965, 421-437.
- (27) The Remains of Thomas Cranmer, D.D. Archbishop of Canterbury, ed. H. JENKINS, Oxford 1833, T. 2, 461.
- (28) nous citons d'après G. DIX, op.cit. 641. Voir aussi Writings and Disputations of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury, Martyr 1556. relative to the Sacrament of the Lord's Supper, ed. J.E. COX (Parker Society), Cambridge 1844, 356, 369.
- (29) "when he (the minister) ministereth to our sights Christ's holy sacraments, we must think Christ crucified, and presented before our eyes, because the sacraments so represent him ... as in baptism we must think that as the priest putteth his hand to the child outwardly and washeth him with water, so we must think that God putteth to his hand inwardly and washeth the infant with the Holy Spirit ... as at the Lord's Table the priest distributeth wine and bread to feed the body so we must think that inwardly by faith we see Christ feeding both body and soul to eternal life" (Writings and Disputations 366).
- (30) ibid. 359.
- (31) Th. SIMPSON, Lambeth on Intercommunion, dans One in Christ, 1969, 423.

- (32) Nous citons d'après l'édition de la Library of Anglo-catholic Theology, The Works of the Most Reverend in God William Laud, D.D., Vol. II, Conference with Fisher, Oxford 1649, 339-341.
- (33) Voir l'ouvrage fouillé de Alf HARDELIN, The Tractarian Understanding of the Eucharist, Uppsala 1965 (surtout 199-222).
- (34) Voir R. B. PUSEY, Letter to the Bishop of London, London 1851, p. 20 (4e. ed.).
- (35) sur la position de PUSEY voir le texte cité par A. HARDELIN, op.cit. p.215, note 80; sur celle de WILBERFORCE, voir ibid. p. 217.
- (36) C'est une des lignes de recherche de PUSEY (cf. ibid. 215) qu'il faut rapprocher de la recherche parallèle dans l'Eglise catholique romaine de l'époque. Mais voir surtout la pensée de WILBERFORCE que résume A. HARDELIN, op.cit. 216-219.
- (37) Voir le beau texte cité par A. HARDELIN, pp. 215-216, note 85.
- (38) Jean de WATTEVILLE, Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles, Neuchâtel Paris 1966.
- (39) ainsi l'Australian Joint Commission dans son Report II intitulé The Church, its nature, function and ordering, p. 25.
- (40) en particulier le contenu de l'expression "spiritual sacrifice" que toutefois l'ensemble du contexte nous paraît éclairer avec suffisamment de netteté.
- (41) Ce texte se trouve et dans The Schere de 1963 et dans celui de 1968 (p. 30).
- (42) Voir le bel ouvrage de W. JARDINE - A. GRISBROOKE, Anglican Liturgies of the Seventeenth and eighteenth Centuries, Londres 1958 (en particulier l'introduction). Voir aussi l'histoire de la célèbre Black Rubric. Insérée illégalement en 1552 dans le Prayer Book d'Edouard VI, alors que ce livre était à l'impression, elle disait que si les communicants devaient s'agenouiller pour recevoir la communion "it is not meant thereby that any adoration is done, or ought to be done, either unto the Sacramental bread or wine there bodily received, or unto any real and essential presence there being of Christ's natural flesh and blood". En 1559 elle disparaît. Elle réapparaît en 1662 mais dans une nouvelle rédaction qui cherche à ne pas exclure la foi en la présence eucharistique : on parle alors de "any corporal presence of Christ's natural flesh and blood".
- (43) Writings and Disputations 2.

- (44) The Remains of Thomas Cranmer T.2, 446.
- (45) Le refus de la transsubstantiation aurait, selon Cranmer lui-même, été le point de départ de sa révision de la foi eucharistique, cf. Writings and Disputations ... 374.
- (46) cité par A. KAVANAGH, op.cit. 135 (qui cite lui-même d'après A. GASQUET and E. BISHOP, Edward VI and the Book of Common Prayer, 1891, 401).
- (47) Voir A. HARDELIN, op.cit. 193-195. PUSEY ne sera pourtant pas convaincu (cf. ibid., 195-198).
- (48) ibid. 155-157. L'interprétation de la Black Rubric par les Tractariens est typique (cf. ibid. 158-160).
- (49) voir note 39.
- (50) Citons E. SCHLINK, G. AULEN, H. ASJUSSEN, V. VAJTA, Max THURIAN, F.J. LEENHARDT, J.J. Von ALLMEN.
- (51) Le petit livre de dom A. WONIER, A Key to the Doctrine of the Eucharist, dont la première édition est de 1925, a joué ici un rôle considérable que la critique contemporaine semble trop ignorer.
- (52) Nous citons d'après la traduction de DUMÉIGE, 735, texte original DS. 1636.
- (53) DS. 1651.
- (54) Nous avons étudié ce point dans L'Eucharistie Pâque de l'Église, coll. Lumen Sanctum, Paris 1964.
- (55) no 5; cf aussi Lumen Gentium 50 et Décret sur l'Oecuménisme 15.
- (56) en particulier les nos 3,6,8,38,50.
- (57) Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste, ed. R. TONNEAU et R. DEVRESSE, Città del Vaticano 1949, p. 553. Il s'agit de Hom. XVI, 2e sur la Messe, no 12.
- (58) Cat. Hist. V.7.
- (59) nos 100-102, pp. 57-58.
- (60) On lira le bref mais suggestif tableau critique dressé par G.H. TAVARD, Roman Catholic Theology and "Recognition of Ministry", dans Journal of Ecum. Stud. 1969, 623-628.
- (61) Voir A.M. ALLOHDN, Intercommunion: an Anglican Approach, dans One in Christ, 1969, 351.
- (62) no 165, p. 96.
- (63) Report of the Anglican-Methodist Unity Commission, I - The Ordinal, Londres 1968, 9.
- (64) ibid., 11.

- (65) no 7, p. 13. La Préface doit être lue en parallèle avec l'Appendix II, pp. 34-36.
- (66) no 8, p. 13.
- (67) no 4, p. 12.
- (68) Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum
Authoritate Pauli PP. VI promulgatum, De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi,
ed. typica, Vatican 1968, p. 88 (mention suggérée mais non imposée).
- (69) Lumen Gentium, 10; cf. Presbyt. Ord. 2, 5.
- (70) The Ordinal ... pp. 24, 32-33.
- (71) no 5, p. 12.
- (72) no 6, p. 12 (cf. Appendix II, p. 35).
- (73) ibid.
- (74) p. 5 (The Shape of the Forms of Ordination).
- (75) no 8, p. 13.
- (76) p. 24.
- (77) pp. 30-31.
- (78) no 5, p. 12.
- (79) The Scheme, p. 60.
- (80) Pontificale Romanum 33, 89.
- (81) ibid. 75.
- (82) Voir notre étude A propos de l'intention du ministre et du sujet des sacrements, dans
Concilium 26, 1968, 101-112.
- (83) The Scheme, p. 127.
- (84) cf. The Scheme p. 28 (il s'agit de l'édition 1968).
- (85) no 165, p. 96.
- (86) p. 48.
- (87) The Ordinal no 3, p. 11.
- (88) nos 77-93, pp. 46-54; no 225, p. 128.
- (89) ibid., no 83, p. 50.
- (90) Voir G.H. TAVARD, Does the Protestant Ministry have sacramental significance, dans
Continuum 1969, 260-268.
- (91) Intercommunion To-day, nos 91 et 93, pp. 53 et 54.
- (92) cf. R.P.S. 17 juillet 1969.